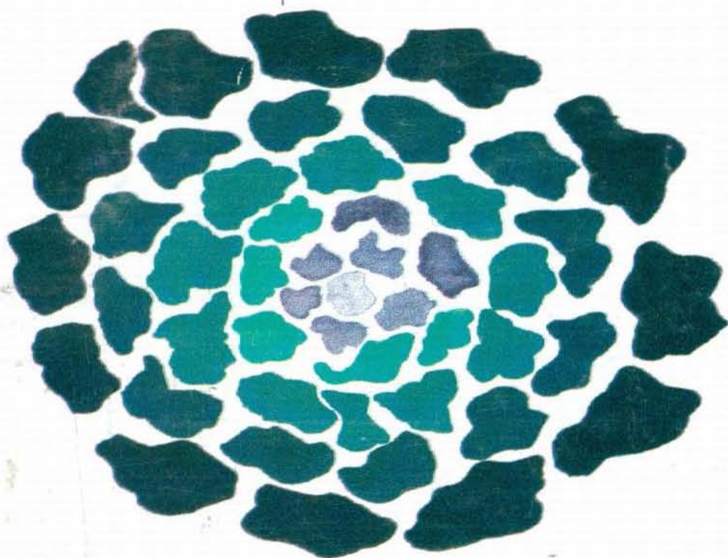
Emmanuel Lévinas

CÂND DUMNEZEU DEVINE IDEE



Editura PANDORA –



Director editorial: *Magdalena Mărculescu-Cojocea*
Tehnoredactare: *Cristina Neagoe*
Corectură: *Victoria Mateescu*
Editor: *Ion Mărculescu*

Editura **PANDORA** – 
C.P. 68 – Of. Poştal 1
0200 Târgovişte – România
Tel.: **00-40-45-216.531**
00-40-45-614.257
Fax: **00-40-45-215.980**

Tiparul executat la tipografia Editurii *PARALELA 45*
str. Fraţii Goleşti 128-130, Piteşti, 0300
tel/fax: 048 - 21.45.33, 048 – 63.14.92, 048 - 63.14.39

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
LÉVINAS, EMMANUEL
Când Dumnezeu devine idee / Emmanuel Lévinas; trad. Nicolae Cojocea – Târgovişte; Pandora – M, 2001
p. 276, cm. 20
Tit. orig. (fre): De Dieu qui vient à l'idée
ISBN 973-99357-1-0
I. Cojocea, Nicolae

2

EMMANUEL LÉVINAS

Când Dumnezeu devine idee

Traducerea din limba franceză
AURELIAN COJOCEA

Editura **PANDORA** – 
2001

Această carte a fost editată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL AFACERILOR EXTERNE
şi al
AMBASADEI FRANŢEI ÎN ROMÂNIA

Filosoful Emmanuel Lévinas s-a născut la Kovno, în Lituania, la 12 ianuarie 1906. Studiază limba evreiască şi Biblia, dar primeşte şi o educaţie clasică, în cadrul căreia o atenţie deosebită a fost acordată lecturii unor mari autori precum Shakespeare, Puşchin, Dostoievski. În timpul Primului Război Mondial familia sa emigrează în Ukraina, de unde Lévinas va fi martor al Revoluţiei ruse. În 1923 însă pleacă în Franţa pentru a studia filosofia la Strasbourg: acolo îl întâlneşte pe Maurice Blanchot cu care va şi rămâne prieten. După un an universitar petrecut în Germania, pe lângă Husserl şi Heidegger, îşi va publica în 1930 lucrarea *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Pleacă apoi la Paris unde urmează cursurile lui Brunschvich şi ale lui Kojève şi unde participă la colocviile filosofice organizate de Gabriel Marcel. În 1930 devine cetăţean francez, după care este mobilizat. Începând din 1940, prins în captivitate, va rămâne prizonier în Germania până la sfârşitul războiului. Aproape întreaga sa familie din Lituania este asasinată de către nazişti. Lucrarea *De l'existence à l'existant* va fi redactată în mare parte în această perioadă de captivitate. În 1949 apare *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, lucrare care joacă un rol foarte important în receptarea acestor filosofi în Franţa. Din 1957 va participa în mod regulat la Colocviul intelectual al evreilor de limbă franceză. Textele corespunzătoare lecţiilor susţinute în această perioadă sunt reluate în *Quatre Lectures talmudiques, Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques, l'Au-delà du verset* şi *A l'heure des nations*. În 1961 îşi publică teza de doctorat, *Totalité et infini*, iar şase ani mai târziu este numit profesor la Universitatea din Nanterre. Din anul 1973 devine profesor la Sorbona şi va publica rând pe rând *Humanisme de l'autre homme*; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, în 1974, considerată fără îndoială cea mai importantă lucrare a sa; *Noms propres* în 1975, lucrare dedicată autorilor modernităţii; *De Dieu qui vient à l'idée*, o culegere de articole fundamentale care reînnoiesc prin limbajul şi problematica lor temele filosofice majore ale autorului, precum şi *Ethique et infini* în 1982; *Transcendance et Intelligibilité*, text al unei conferinţe ţinute în Elveţia despre inteligibilitatea Transcendentului, urmat de un interviu, în 1984 şi o nouă culegere de articole, *Hors sujet*, în 1987.

În limba română s-au tradus: *Moartea şi timpul* (Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996); *Totalitate şi infinit* (Polirom, Iaşi, 1999); *Între noi: încercare de a-l gândi pe celălalt* (All, Bucureşti, 2000).

CUVÂNT ÎNAINTE

Diferitele texte reunite în acest volum se constituie ca o cercetare a posibilităţii – sau chiar a faptului – de a înţelege cuvântul Dumnezeu ca pe un cuvânt cu semnificaţie. Această cercetare este întreprinsă independent de problema existenţei sau inexistenţei lui Dumnezeu, independent de decizia ce ar putea fi luată în faţa acestei alternative şi în acelaşi timp, independent de decizia referitoare la sensul sau non-sensul acestei alternative înseşi. Obiectul acestei cercetări îl constituie concretitudinea fenomenologică *în cadrul căreia această semnificaţie ar putea semnifica sau semnifică, chiar dacă ea este decisivă pentru întreaga lume fenomenală: pentru că această decizie nu s-ar putea exprima de o manieră pur negativă, ca o negaţie apofantică. Problema constă în a-i descrie „circumstanţele" fenomenologice, conjunctura lor pozitivă, precum şi acea „regizare" concretă a ceea ce este rostit sub formă de abstracţie.*

Cititorul atent va observa probabil că tema noastră conduce către probleme mai puţin „gratuite" decât ar putea să lase să se înţeleagă formularea iniţială. Acest fapt nu se întâmplă doar în virtutea importanţei pe care o poate căpăta descrierea sensului ataşat numelui sau cuvântului Dumnezeu, pentru cel care se străduieşte să recunoască – sau să conteste – în limbajul Revelaţiei transmise sau predicate de către religiile pozitive, că Dumnezeu însuşi este cel care a vorbit, şi nu – sub protecţia unui nume fals – un geniu rău sau o anumită politică. Chiar dacă această strădanie poate fi într-un anume sens filosofie!

Problemele referitoare la Dumnezeu nu se rezolvă prin răspunsuri în cadrul cărora interogația încetează să rezoneze sau, în mare măsură, se domolește. În acest domeniu, cercetarea nu ar putea progresa de o manieră rectilinie. Dificultăților spațiului pe care îl explorăm li se adaugă probabil întotdeauna neîndemânările și tergiversările exploratorului. Oricum, cartea pe care v-o propun apare sub formă de studii distincte, studii care nu sunt unificate printr-o scriitură omogenă. Astfel au fost atestate etapele unui itinerar, etape ce trimit adesea la punctul de plecare. De-a lungul traseului pot apărea și texte prin intermediul cărora calea este survolată, perspectivele se lasă ghicite și se stabilesc repere. Am dispus aceste diverse eseuri în ordinea cronologică a redactării lor. Însă acum ne este posibil – și acest lucru va fi util – ca, în deschiderea acestui volum, să argumentăm în câteva pagini acest lucru.

Ne întrebăm dacă este posibil să vorbim legitim despre Dumnezeu fără să lezăm dimensiunea absolută pe care cuvântul însuși pare să o posede. A fi devenit conștient de Dumnezeu nu înseamnă oare a îl fi inclus într-o cunoaștere ce asimilează, într-o experiență ce rămâne – indiferent prin ce mijloace – ca un act de învățare și de captare? Iar în acest fel, infinitatea, alteritatea totală, sau noutatea absolutului nu este oare restituită imanenței, totalității pe care acel „eu gândesc" al „apercepției transcendentale" o îmbrățișează, sistemului la care ajunge sau către care tinde cunoașterea de-a lungul istoriei universale? Ceea ce semnifică în vocabularul nostru acest extraordinar nume, Dumnezeu, nu ar fi oare contrazis prin această restituire inevitabilă, mergându-se chiar până la dezmințirea coerenței acestui suveran act de semnificare și până la reducerea numelui său la un simplu flatus vocis?

Însă[1] *ce altceva am putea căuta sub învelişul gândirii, dacă nu conştiinţă şi experienţă – ce altceva dacă nu cunoaştere – astfel încât, acceptând noutatea absolutului, gândirea însăşi să nu o priveze de noutatea sa tocmai prin această acceptare? Ce să însemne această altă gândire care – nici asimilare, nici integrare – nu ar aduce absolutul în noutatea sa la „deja cunoscut" şi nu ar compromite noutatea noului, deflorându-l în corelaţia dintre gândire şi fiinţă, corelaţie pe care o instituie gândirea? În acest caz ar fi nevoie de o gândire care să nu mai fie construită ca relaţie care leagă gânditorul de gândit, sau ar trebui, în cadrul acestei gândiri, o relaţie fără termeni corelativi, o gândire nesupusă corespondenţei riguroase dintre ceea ce Husserl numeşte noesă şi noemă, nesupusă constrângerii de adecvare a vizibilului la ceea ce este vizat în intuiţia adevărului; ar trebui o gândire în care nici măcar nu ar mai fi legitime metaforele de vizare şi vizat.*

Exigenţe imposibile! Cu excepţia doar a cazului în care ecoul acestor exigenţe l-ar constitui ceea ce Descartes numea ideea-de-infinit-în-noi, gândire care gândeşte dincolo chiar de ceea ce ar putea conţine în finitudinea sa de cogito, idee pe care Dumnezeu, după expresia lui Descartes, ar fi sădit-o în noi. Idee excepţională, idee unică şi, pentru Descartes, actul de a-l gândi pe Dumnezeu. *Act de a gândi care, în fenomenologia sa, nu se lasă redus, fără rest, la actul de conştiinţă al unui subiect, la pura intenţionalitate tematizantă. Contrar acelor idei care, rămânând la nivelul „obiectului intenţional", la nivelul* ideatumului *lor, îl iau în stăpânire,*

1 Ideile argumentului nostru au fost prezentate în cadrul unui Cerc de studiu al unor studenţi israelieni din Paris şi au servit, de asemenea, drept concluzie conferinţelor asupra „Vechiului şi Noului", conferinţe desfăşurate în cadrul unui seminar al Părintelui Doré la Institutul Catolic din Paris în mai 1980, conferinţe ce au fost ulterior publicate la Cerf.

contrar ideilor potrivit cărora gândirea surprinde progresiv lumea, ideea de Infinit ar conține chiar mai mult decât ar putea să conțină, mai mult decât capacitatea sa de cogito. Într-un anumit fel, ea ar gândi dincolo de ceea ce gândește. În cadrul raportului cu ceea ce ar trebui să fie corelatul său „intențional", ea ar fi într-un anume fel de-portată, *neîmplinindu-se, neajungând la vreun capăt, la ceva ce ține de finit. Trebuie însă să distingem între eșecul pur al neîmplinirii actului intențional de vizare, care ar trimite încă la finalitate, la celebra teleologie a „conștiinței transcendentale", menită să slujească un anume scop, pe de-o parte, și „deportarea" sau transcendența dincolo de orice scop și de orice finalitate, pe de altă parte: gândire a absolutului fără ca acest absolut să fie atins ca un scop, ceea ce tot finalitate și finitudine ar fi însemnat. Idee de Infinit – gândire degajată de către conștiință, și nu potrivit conceptului negativ de inconștient, ci potrivit gândirii celei mai profunde poate, aceea a dez-interesării*: relație fără înstăpânire asupra vreunei ființe, fără anticipare a ființei, ci răbdare pură. În pasivitatea de-ferentă, dincolo de tot ceea ce este asumat; de-ferență ireversibilă precum timpul. Oare răbdarea sau lungimea timpului în dia-cronia sa – în care niciodată mâinele nu este atins de astăzi – ar putea fi, înaintea oricărei activități a conștiinței – mai veche decât însăși conștiința – cea mai profundă gândire a noului? Gratuită precum un act de devoțiune,*

---

* E. Lévinas se folosește de acest cuvânt și de derivatele lui (interesare, interes, dezinteres) pentru a reda un joc de semnificații complex: „intéresser" sugerează formula latină inter-esse (în interiorul ființei). „A fi interesat" înseamnă deci, pe lângă sensul lui propriu, „a fi în...", „a fi cufundat în ceea ce constituie obiectul acestui interes". Atunci când în textul francez se întâlnește un derivat al cuvântului „interes", autorul scoate în evidență rădăcina esse. Am încercat să evidențiem și în limba română acest lucru, de fiecare dată când a fost cazul (n.tr.).

gândire care ar fi neînțeleasă în transcendența sa, dacă ne-am obstina să căutăm în dia-cronia sa și în procrastinație, nu surplusul – sau Binele – gratuității și al devoțiunii, ci o intenționalitate, o tematizare și nerăbdarea de a capta ceva.

Credem că se poate și că trebuie să cercetăm, dincolo de această aparentă negativitate a ideii de infinit, orizonturile uitate ale semnificației sale abstracte; că trebuie să susținem reîntoarcerea teleologiei actului de conștiință la gândirea dez-inter-es(s)ată, la condițiile și circumstanțele non-fortuite ale modului său de a semnifica în omul a cărui umanitate este, poate, punerea sub semnul întrebării a conștiinței bune a ființei care perseverează întru ființă; că ar fi util să reconstituim decorul indispensabil al „regizării" acestei întoarceri. Fenomenologie a ideii de Infinit. Ea nu a stârnit interesul lui Descartes, căruia îi erau suficiente claritatea și distincția matematică a ideilor, în schimb, teoria lui despre anterioritatea ideii de Infinit în raport cu ideea de finit constituie o indicație prețioasă pentru orice fenomenologie a conștiinței[2].

---

[2] Structura formal paradoxală a acestei idei care conține mai mult decât capacitatea sa și a rupturii corelației noetico-noematice care se produce în ea este, în mod cert, subordonată, în cadrul sistemului cartezian, căutării unei modalități de cunoaștere. Ea devine verigă a unui argument al existenței lui Dumnezeu care este astfel expus, ca orice cunoaștere corelativă a ființei, la proba unei critici care induce suspiciunea, prin depășirea datului, unei iluzii transcendentale. Husserl îi reproșează lui Descartes faptul de a fi recunoscut în mod precipitat în cogito, sufletul, adică o parte a lumii, în timp ce cogito condiționează lumea. În mod asemănător, am putea contesta această reducție la ontologie a problemei lui Dumnezeu, care este operată ca și cum ontologia și cunoașterea ar fi regiunea ultimă a sensului. În structura extraordinară a ideii de Infinit, acel la-Dumnezeu (à-Dieu, a-Dio) nu semnifică oare o intrigă spirituală care nu concide nici cu mișcarea marcată de finalitate, nici cu auto-identificarea identității, așa cum se deformalizează ea în conștiința de sine?

Credem că ideea-de-infinit-în-mine – sau relația mea cu Dumnezeu – survine în concretitudinea relației mele cu celălalt om, în sociabilitatea care constituie responsabilitatea mea pentru aproapele: responsabilitate pe care n-am contractat-o în nici o „experiență", dar a cărei întruchipare ca un altul, rostește, prin chiar alteritatea sa, mai mult, prin chiar stranietatea sa, porunca venită nu se știe de unde. *Nu se știe de unde: nu ca și cum acest chip ar fi o imagine care ar trimite către o sursă necunoscută, către un original inaccesibil, reziduu și mărturie ale unei disimulări și, în cel mai rău caz al unei prezențe ratate; nici ca și cum ideea de infinit ar fi simpla negație a oricărei determinări ontologice, pe care ne-am obstina să o căutăm în esența sa teoretică, suspectând prin urmare în ea „infinitul rău" în care s-ar disimula plictisul tendințelor frustrate ale unei finalități blocate, în care și-ar găsi scuza o serie interminabilă de eșecuri și s-ar anunța imposibilitatea de a reuși, ceea ce ar conduce către o teologie negativă. Însă ca și cum figura celuilalt om, care „mă cere" și îmi ordonă în același timp, ar fi nodul intrigii legate de depășirea prin Dumnezeu a ideii de Dumnezeu și a oricărei idei în care El ar fi încă vizat, vizibil și cunoscut și în care Infinitul ar fi dezmințit prin tematizare, în prezență sau în reprezentare. Nu prin finalitatea unei vizări de tip intențional gândesc eu infinitul. Gândirea mea cea mai profundă, cea care poartă în sine orice gândire, gândirea mea despre infinit, mai veche decât gândirea despre finit*[3] *constituie diacronia însăși a timpului, non-coincidența,*

---

3 Faptul-de-a-fi-„la-Dumnezeu" (à-Dieu) sau ideea de Infinit nu constituie o specie al cărei gen ar fi intenționalitatea sau aspirația. Dimpotrivă, dinamismul dorinței trimite la acel „la-Dumnezeu", gândire mai profundă și mai arhaică decât cogito-ul.

deposedarea însăşi: o manieră de „a fi făgăduit" înaintea oricărui act de conştiinţă, şi mai profund decât conştiinţa, prin chiar gratuitatea timpului (în care filosofii s-au putut teme de vanitate sau de privaţiune). Modalitate de a fi făgăduit care este devoţiune: lui Dumnezeu, care categoric nu este intenţionalitate în complexitatea sa noetico-noematică.

Dia-cronie pe care nici o mişcare tematizantă şi inter-es(s)ată a conştiinţei – amintire sau speranţă – nu o poate nici resorbi, nici recupera în simultaneităţile pe care aceasta le constituie. Devoţiune căreia, în dez-inter-es(s)ul său, nu-i lipseşte nici un scop, ci este deturnată – de către un Dumnezeu „care îl iubeşte pe străin" mai mult decât lasă să se vadă – către celălalt om, căruia trebuie să-i răspund. Responsabilitate care nu se preocupă de reciprocitate: trebuie să dau seamă de celălalt fără să mă intereseze responsabilitatea acestuia faţă de mine. Relaţie fără corelaţie sau dragoste de aproapele, care este dragoste fără eros. Pentru celălalt om şi prin aceasta întru Dumnezeu! Astfel gândeşte o gândire care gândeşte mai mult decât ar gândi-o. Cerere şi responsabilitate cu atât mai imperioase, cu atât mai urgente cu cât sunt trăite cu mai multă linişte: origine concretă sau situaţie originară în care Infinitul pătrunde în mine, acolo unde ideea de Infinit comandă spiritului, iar cuvântul Dumnezeu vine pe vârful limbii. Inspiraţie şi astfel, eveniment profetic din cadrul relaţiei cu noul.

În acelaşi timp, o dată cu sădirea în mine a ideii de Infinit, eveniment profetic situat dincolo de particularitatea sa psihologică: pulsaţia timpului primordial în care, pentru ea însăşi sau de la sine, ideea de Infinit – deformalizată – semnifică. Dumnezeu-care-devine-idee, ca viaţă a lui Dumnezeu.

I – RUPTURA IMANENȚEI

IDEOLOGIE ŞI IDEALISM*

1. Ideologie şi morală.

Ideologia uzurpă aparenţele ştiinţei, însă enunţarea conceptului ei ruinează creditul moralei. Bănuiala că ar întreţine legături cu ideologia dă moralei lovitura cea mai grea pe care ea a primit-o vreodată. Ea marchează probabil sfârşitul oricărei etici umane şi, în orice caz, bulversează teoria datoriei şi a valorilor.

Înţeleasă ca un ansamblu de reguli de conduită fondate pe universalitatea unor maxime, sau pe un sistem ierarhizat de valori, morala avea o raţiune de a fi. Ea poseda propria sa evidenţă şi era aprehendată printr-un act intenţional analog celui de cunoaştere. Ca şi imperativul categoric, axiologia aparţinea logos-ului. Relativitatea moralei în raport cu istoria, variaţiile şi variantele sale în funcţie de structuri sociale şi economice,

---

* Ideile expuse în acest studiu au fost comunicate sub o formă succintă „Societăţii de Filosofie din Frieburg în Elveţia", în iunie 1972; sub titlul *Etica văzută ca transcendenţă şi gândirea contemporană* în iulie 1972, în Israel, în cadrul sesiunii „Summer Institute on Judaisme and contemporary thought", în evreieşte; şi în conferinţă publică, sub egida „Katholieke Theologische Hogeschool", la Amsterdam, la 30 noiembrie 1972. Sub numeroase aspecte, aceste idei se leagă de unele teme expuse de către Jean Lacroix, cu forţă şi concizie, în lucrarea *Le personnalisme comme anti-idéologie* (PUF, 1972).

Apărut în *Démythisation et idéologie*, Actele Colocviului organizat de către Centrul internaţional de studii umaniste şi de către Institutul de Studii Filosofice de la Roma – Aubier 1973.

nu compromiteau funciar această rațiune de a fi: situația istorică şi particularismul social puteau fi interpretate corect ca determinând condițiile „subiective" ale ascensiunii la logos şi răgazul cerut de această ascensiune; condiții variabile ale unei clarviziuni care nu cădea pur şi simplu din cer şi care presupunea şi perioade de obscuritate. Relativismul la care părea să invite experiența acestor condiții se atenua în măsura în care evoluția istorică putea fi înțeleasă ca manifestarea rațiunii în ea însăşi, ca o raționalizare progresivă a Subiectului până la nivelul absolutului unei rațiuni care devine act liber sau rațiune practică eficientă. Utilizată de către critica marxistă a umanismului burghez, noțiunea de ideologie şi-a dobândit o mare parte din forța sa persuasivă la Nietzsche şi la Freud. Noutatea acestei noțiuni constă însă în faptul că aparența de raționalitate poate fi mai insinuantă şi mai rezistentă decât un paralogism şi că puterea sa de mistificare se disimulează până într-atât încât arta logică nu este suficientă demistificării, iar mistificarea mistifică mistificatorii, ea provenind dintr-o intenție inconştientă de ea însăşi.

Am putea totuşi să ne gândim că noțiunea stranie de *rațiune suspectă* nu a apărut în cadrul unui discurs filosofic ce s-ar fi lăsat pur şi simplu pradă bănuielilor, în loc să producă probe.[1] Ea capătă un sens în cadrul „deşertului care se extinde", în cadrul mizeriei morale crescânde a erei industriale. Un sens care *semnifică* prin geamătul sau prin strigătul ce denunță un scandal față de care Rațiunea – capabilă să gândească drept *ordine* o lume în care „săracul se vinde pentru o pereche de sandale" – ar rămâne

1 Rândurile ce urmează încearcă să răspundă criticii ferme pe care Claude Bruaire o face ideii de suspiciune.

insensibilă în absenţa acestui strigăt.[2] Strigăt profetic, care cu greu poate fi numit discurs; voce care strigă în deşert, revoltă a lui Marx şi a marxiştilor dincolo de conştiinţa marxistă. Sens sfâşietor ca un strigăt, care nu se resoarbe în sistemul care îl absoarbe şi în care el nu încetează să răsune printr-o altă voce decât cea care ţine discursul coerent. Nu întotdeauna este adevărat că a nu filosofa înseamnă tot un fel de a filosofa! Forţa de ruptură a eticii nu atestă o simplă relaxare a raţiunii, ci o problematizare a acestui „*a filosofa*", problematizare ce nu poate să recadă în filosofie. Ce întoarcere neobişnuită! Prin relativitatea sa istorică, prin atitudinea sa normativă, numită regresivă, etica este prima victimă a luptei pe care a provocat-o împotriva ideologiei. Ea îşi pierde statutul de raţiune pentru o condiţie precară în Viclenie. Ea trece drept un efort inconştient, desigur, însă susceptibil de a deveni conştient şi, prin aceasta, curajos sau laş, care are scopul de a-i înşela atât pe ceilalţi, cât şi pe propriii fideli sau predicatori. Raţionalitatea sa, pură aparenţă, este viclenie războinică a unei clase opuse alteia sau refugiu al fiinţelor frustrate, mănunchi de iluzii comandate de interese şi de nevoia de compensare.

2. Ideologie şi „dezinteresare".

Ideea potrivit căreia ideologia – ca şi raţiunea în cadrul dialecticii transcendentale a lui Kant – ar fi o sursă necesară de iluzii este, probabil, de dată recentă. Dacă ar fi să-i dăm crezare lui Althusser, ideologia exprimă întotdeauna modalitatea în care dependenţa conştiinţei faţă de

2 Aşa cum denunţarea retoricii de către Platon presupune scandalul moral al condamnării lui Socrate.

condițiile obiective sau materiale care o determină – și pe care rațiunea ştiințifică le surprinde în obiectivitatea lor – este trăită de către aceasta. Trebuie să ne întrebăm imediat dacă acest lucru nu evidențiază în acelaşi timp o anumită excentricitate a conştiinței în raport cu ordinea controlată de către ştiință – şi căreia ştiința îi aparține fără îndoială – o desferecare a subiectului, o întredeschidere, un „joc“ între el şi ființă.

Dacă iluzia este modalitatea acestui joc, atunci ea nu face iluzoriu jocul, această distanță, acest exil sau acest caracter apatrid al conştiinței, văzute din punct de vedere ontologic. Să fie oare această distanță simplul efect al neîmplinirii ştiinței, care, împlinindu-se, ar măcina profund subiectul a cărui vocație ultimă nu ar fi pusă decât în serviciul adevărului şi care şi-ar pierde rațiunea de a fi de îndată ce ştiința şi-ar găsi împlinirea? În acest caz însă, tocmai această amânare nedefinită a împlinirii ştiințifice ar avea semnificația distanței dintre subiect şi ființă; ca şi cum această distanță s-ar regăsi în posibilitatea pe care ar avea-o subiectul de a uita ştiința. Punând în locul său ideologia şi determinând-o să-şi piardă pretenția de a fi o cunoaştere adevărată şi de a dirija acte eficiente, ştiința ar fi redus-o la rangul de factor psihologic ce poate fi modificat prin intermediul praxisului, ca orice alt factor al realului. Ea nu a împiedicat totuşi ca această ideologie, de acum înainte inofensivă, să continue să asigure permanența unei vieți subiective ce trăieşte din iluziile sale demistificate. Viață în care, sub nasul ştiinței, se comit nebunii, în care oamenii mănâncă şi se distrează, au ambiții şi gusturi estetice, în care unii plâng şi se indignează, uitând certitudinea morții, precum şi toată acea fizică, psihologie, sociologie, care, din spatele vieții,

comandă această viaţă. Distanţa dintre subiect şi realitate, atestată de către ideologie, ar ţine astfel fie de o împlinire mereu amânată, fie de această uitare mereu posibilă a ştiinţei.

Însă această distanţă vine oare dinspre subiect? Vine oare dinspre o fiinţare *îngrijorată* de fiinţa sa, care persevereazǎ întru fiinţă, vine oare dinspre o interioritate investită cu o esenţă de personaj, dinspre o singularitate care se complace în ex-cepţia sa, *îngrijorată* pentru fericirea sa – sau pentru mântuirea sa – cu reticenţele sale private în cadrul universalităţii adevărului? Oare subiectul însuşi să fi brăzdat între el şi fiinţă un vid pentru ideologie? Oare acest vid nu derivă dintr-o ruptură anterioară iluziilor şi vicleniilor care îl umplu, dintr-o întrerupere a esenţei, dintr-un ne-loc, dintr-o „utopie", dintr-un pur interval al lui *„époché"*[3] deschis prin dezinteresare? Astfel ştiinţa n-ar mai fi trebuit nici să întrerupă vise consolatoare, nici să readucă megalomania în limitele raţiunii; ea ar fi găsit aici numai distanţa necesară pentru imparţialitatea şi obiectivitatea sa. Ideologia ar fi fost astfel simptomul sau semnul unui „ne-loc" în care obiectivitatea ştiinţei s-ar fi sustras oricărei parţialităţi. Cum să decidem între termenii acestei alternative? Poate că un alt moment al spiritului modern ne-ar putea sugera sensul opţiunii pe care trebuie să o facem. Şi prin aceasta, şi o analiză mai completă a dezinteresării.

---

3 Datorăm această apropiere de demersul husserlian al reducţiei transcendentale pe care o evocă termenul de *époché* unei remarci făcute de către Dl. Prof. Filiasi Carcano. Ex-cepţia în raport cu fiinţa pe care o numim dezinteresare va avea – aşa cum vom vedea mai târziu – un sens etic. Etica ar fi constituit astfel posibilitatea unei mişcări la fel de radicale ca şi reducţia transcendentală.

3. Știința neîntreruptă.

Epistemologia modernă se ocupă prea puțin de această condiție necondițională, de această necesitate de a se smulge ființei pentru a se plasa ca subiect pe un sol absolut sau utopic, pe un teren ce face posibilă dezinteresarea. Ea o suspectează chiar: orice îndepărtare de realitate favorizează, în ochii ei, ideologia. Condițiile raționalității vor fi de aici înainte în întregime de partea cunoașterii înseși și de partea activității tehnice ce rezultă din ea. Un anume gen de neo-scientism și neo-pozitivism domină gândirea occidentală. El se extinde asupra cunoașterii ce are ca obiect omul, se extinde asupra ideologiilor însele, cărora le demontează mecanismele, cărora le degajează structurile. Formalizarea matematică practicată de către structuralism constituie obiectivismul noii metode, aplicată cu o consecvență extremă. Niciodată, în cadrul noii științe a omului, valoarea nu va servi drept principiu de inteligibilitate. Mai precis, în ea s-ar refugia marea Minciună: pulsiunea sau instinctul, fenomen mecanic decelabil de o manieră obiectivă în om, creează, prin spontaneitatea sa, iluzia subiectului și, prin aceasta chiar, aparența unui scop; scopul se prezintă drept valoare, și, prin urmare, pulsiunea prezentată drept rațiune practică, este ghidată de către valoarea promovată la rangul de principiu universal. Un întreg scenariu! Trebuie să-l aducem aici în discuție pe Spinoza, marele demolator al ideologiilor, deși ignorând încă numele lor, sau al cunoștințelor de gen primar; dezirabilul este cel valorizat, nu valoarea este cea care suscită dorințe.

În ambiguitatea dorinței ce poate fi încă înțeleasă, fie ca fiind provocată de către valoarea scopului său, fie ca

instaurând valoarea prin mişcarea care o animă, se menţine numai cel de-al doilea termen al alternativei. Moartea lui Dumnezeu a început aici. Ea ajunge în zilele noastre la subordonarea axiologiei faţă de dorinţele înţelese ca pulsiuni, acestea ordonându-se după anumite formule în aceste maşini dezirante care ar fi oamenii. Noua teorie a cunoaşterii nu mai acordă nici un rol transcendental subiectivităţii umane. Activitatea ştiinţifică a subiectului este interpretată ca un tertip prin care diversele structuri la care se reduce realitatea sunt constituite în sistem şi ni se dezvăluie. Ceea ce se numea altădată efort inventiv al unei inteligenţe, nu ar mai fi deci decât un eveniment obiectiv al inteligibilului însuşi şi, într-un anume fel, o înlănţuire pur logică. Adevărata raţiune, contrar a ceea ce susţinea Kant, nu ar mai prezenta interes. Structuralismul este primatul raţiunii teoretice.

Gândirea contemporană se desfăşoară astfel într-o fiinţă fără trăsături umane, în care subiectivitatea şi-a pierdut locul, în mijlocul unui peisaj spiritual ce poate fi comparat cu cel ce s-a oferit astonauţilor care, punând primii piciorul pe Lună, au găsit un astru dezumanizat. Privelişti fascinante, fără precedent! Spre deosebire de ceea ce va deveni un „déja vu" pentru următoarele călătorii! Teritorii descoperite, de unde astronauţii s-au întors cu kilograme de pietre compuse din aceleaşi elemente chimice ca şi mineralele terestre. Aceste descoperiri răspund probabil unor probleme care păreau specialiştilor insolubile, ele lărgesc probabil orizontul problemelor speciale. Ele nu vor destrăma acea linie ideală, care nu mai este – cu siguranţă – întâlnirea dintre cer şi pământ, dar care marchează limita Aceluiaşi. În infinitul cosmosului care se oferă mişcărilor sale, cosmonautul sau pietonul spaţial – omul – este închis, fără să poată păşi în afară.

Ştiinţa a produs oare acel *dincolo-de al fiinţei*,

dezvăluind întregul ființei, oare și-a oferit sieși locul sau ne-locul necesare propriei sale nașteri, menținerii spiritului său obiectiv? Întrebarea persistă. Aventura supraumană a astronauților – pentru a ne referi la această aventură ca la o parabolă – va trece, cu siguranță, la un moment dat, dincolo de toate cunoștințele care au făcut-o posibilă. Ne gândim la vechile versete biblice recitate de către Amstrong și Collins. Însă această recitare *ideologică* nu ar fi exprimat probabil decât nerozia micului burghez american, inferior curajului său. Și resursele infinite ale retoricii. Ale retoricii în sens platonician, care flatează auditoriul, potrivit dialogului *Gorgias*, „căci nu există problemă în care în orator să nu fie mai convingător în vorbire decât orice alt specialist" (456 c); însă ale unei retorici întrevăzute în toată amploarea esenței sale ideologice ca „înfățișarea uneia din părțile ce alcătuiesc politica" (463 d). O retorică văzută deja, potrivit dialogului *Phaidros*, ca putere de iluzie a limbajului, lăsând de-o parte orice lingușire și orice interes: „...nu numai în raport cu disputele judiciare, nici în raport cu toți cei ce făceau parte din Adunarea poporului... ci... în raport cu orice mod de utilizare a limbajului... se va putea chiar asocia orice cu orice asemănător..." (261 d-e). Retorică ce nu ține de discursul care încearcă să câștige un proces sau un loc; ci o retorică ce macină substanța însăși a cuvântului, în chiar măsura în care aceasta poate „funcționa în absența oricărui adevăr". Nu înregistrăm oare deja eventualitatea unor semnificații reductibile la un joc de semne detașate de semnificați? De aici ar rezulta însă o ideologie mai devastatoare decât orice ideologie și pe care nici o știință nu ar putea-o recupera fără a-și asuma riscul de a se împotmoli în jocul fără ieșire pe care ar fi dorit să-l întrerupă. Ideologie refugiată în străfundurile logosului însuși. Platon crede că poate scăpa din această

capcană prin intermediul retoricii bune. Însă el înțelege deja prin aceasta imitația maimuțărească a discursului.

În parabola navigației interstelare merită menționată şi nerozia atribuită lui Gagarin, care ar fi declarat că nu l-a găsit pe Dumnezeu în cer. Dacă am lua totuşi în serios această declarație, am putea extrage o mărturie foarte importantă: noua condiție existențială marcată de lipsa de greutate a unui spațiu „fără loc" este resimțită încă o dată de către primul om lansat în acest spațiu ca un *aici*, ca un *acelaşi* fără alteritate veritabilă. Minunile tehnicii nu deschid acel „*dincolo de*" în care a luat naştere Ştiința, mama lor! În toate aceste momente nu există exterior! Ce imanență! Ce infinit rău! Ceea ce Hegel exprima cu o remarcabilă precizie: „Ceva devine un Altul, însă Altul este el însuşi Ceva, deci el devine la rândul său un Altul şi aşa mai departe, la nesfârşit. Această infinitate este infinitatea rea sau negativă, în măsura în care ea nu este altceva decât negarea finitului, care cu toate astea renaşte şi, în consecință, nu este suprimat".[4]

Infinitul rău se naşte din gândirea incomplet gândită a unei gândiri a intelectului. Însă gândirea de dincolo de intelect este necesară intelectului însuşi. Oare în spiritul modern nu se manifestă în mod obiectiv o ruptură de Esență?

4. Celălalt om.

Ce înseamnă deci „obiectiv manifestate" în epoca modernă, această mişcare şi această viață – nici ideologie iluzorie, dar deocamdată nici Ştiință – prin care în ființă apare ceva ca o *desferecare*, în chip de subiectivitate sau de

4 Hegel, *Enciclopedia*, edițiile dintre 1827 şi 1830, paragrafele 93-94.

umanitate a subiectului? Fața vizibilă a acestei *întreruperi ontologice* – a acestei *époché* – nu coincide oare cu mişcarea „pentru o societate mai bună"? Lumea modernă nu este mai puțin mişcată de această preocupare – până chiar în profunzimile sale religioase – decât de denunțarea ideologiilor, cu toate că, asemeni lui Harpagon care strigă „hoții", ea însăşi poate fi imediat suspectată de ideologie. A revendica dreptatea pentru *celălalt om* nu înseamnă oare a reveni la morală? Fără tăgadă, la moralitatea însăşi a moralei! Însă grija de neînvins pentru celălalt om, în sărăcia şi în non-instalarea sa – în nuditatea sa – în condiția sau noncondiția sa de proletar, scapă finalității suspecte a ideologiilor; cercetarea celuilalt om încă îndepărtat este deja o relație cu acest alt om, o relație fără intermediar – poziție specifică a apropierii de celălalt, apropiere care este deja proximitate. Îşi face loc aici şi altceva decât complacerea în ideile ce se acordă cu particularismul unui grup şi al intereselor sale. *Sub specia* relației cu celălalt om care, în nuditatea chipului său, nu aparține, proletar fiind, nici unei patrii, iau naştere o transcendență, o ieşire din ființă şi astfel *imparțialitatea* însăşi prin care, în special, va fi posibilă ştiința în obiectivitatea sa şi umanitatea în chip de eu.

Ca şi exigența rigorii ştiințifice, ca şi anti-ideologia, revolta împotriva unei societăți lipsite de dreptate exprimă spiritul epocii noastre.[5] Revoltă împotriva unei societăți lipsite de dreptate, chiar dacă ea ar fi, în nedreptatea sa, echilibrată, condusă de legi, supusă unei puteri şi constituind

5 Ea îl exprimă sau, poate, îl alterează deja, transformându-l în caricatură. În mod cert. Iar acest destin tragic al revelării spiritului epocii noastre printr-o caricatură merită o reflecție aparte. Însă caricatura este o revelație căreia trebuie să-i degajăm un sens; sens care cere corectare, însă pe care nu-l putem nici ignora, nici neglija fără a fi pedepsiți.

o ordine, un stat, o cetate, o naţiune, o corporaţie profesională; revoltă în sprijinul altei societăţi, care reîncepe însă de îndată ce această altă societate se instaurează; revoltă împotriva nedreptăţii care se instituie de îndată ce ordinea se instaurează – tonalitate nouă, tonalitate a tinereţii, pe fondul vechii atitudini progresiste occidentale. Ca şi cum ar fi vorba de o dreptate care se suspectează de senilitate şi caducitate de îndată ce ar fi create instituţiile menite s-o protejeze; ca şi cum, în ciuda oricărui recurs la doctrinele şi ştiinţele politice, sociale, economice, în ciuda tuturor trimiterilor la raţiune şi la tehnici revoluţionare, omul ar fi căutat în Revoluţia văzută ca dezordine sau ca revoluţie permanentă, o ruptură de cadre, o anulare a calităţilor şi ceva care, ca şi în cazul morţii, l-ar elibera de tot şi de toate; ca şi cum celălalt om ar fi fost cercetat – sau abordat – într-o alteritate de care nici o formă de administraţie nu s-ar putea atinge vreodată; ca şi cum în celălalt om, prin intermediul dreptăţii, ar fi trebuit să se deschidă o dimensiune pe care birocraţia, fie şi de origine revoluţionară, o bara prin chiar statutul său universal, prin chiar subsumarea singularităţii celuilalt unui concept, dimensiune pe care universalitatea o comportă, ca şi cum *sub specia* unei relaţii cu celălalt dezbrăcat de orice esenţă – cu un *altul*, ireductibil astfel la individul de un anume gen, la individul ce ţine de genul uman – s-ar între-deschide acel „*dincolo de*“ al esenţei, sau, dintr-o perspectivă idealistă, *dez-interesarea* în sensul tare al cuvântului, în sensul unei suspendări a esenţei. Mizeria economică a proletarului – şi condiţia sa de exploatat – ar fi tocmai această despuiere absolută de altul ca altul, de-formarea ce merge până la *faptul de a nu poseda formă*, dincolo de simpla schimbare de formă. Idealism suspect de ideologie? Şi cu toate astea, mişcare atât de puţin ideologică – atât de

puțin asemănătoare repausului într-o poziție dobândită la un moment dat şi mulțumirii de sine – încât ea este chiar punere sub semnul întrebării a sinelui, sine care se pune mai întâi de toate ca de-punere, ca pentru un altul. Punere sub semnul întrebării care semnifică nu o cădere în neant, ci o responsabilitate-pentru-altul, responsabilitate care nu este asumată ca o putere, ci responsabilitate căreia eu îi sunt mai întâi expus ca un ostatic; responsabilitate care semnifică, în ultimă instanță, până la capătul „poziției“ mele în mine, substituirea mea cu celălalt. A transcende ființa *sub specia* dezinteresării! Transcendență care survine *sub specia* unei înaintări instantanee către aproapele, până la a îi fi substituit.

Relație idealistă plasată în spatele ideologiei. Gândirea occidentală nu o învață doar din mişcările de tineret ale secolului nostru. Platon postulează un „*dincolo*“ al dreptății instituționale, în afara vizibilului şi invizibilului, în afara a ceea ce se arată, un „dincolo“ precum cel al morților care îi judecă pe morți (Gorgias, 253 e), ca şi cum dreptatea viilor n-ar putea traversa îmbrăcămintea oamenilor, adică, n-ar putea percepe atributele care, în celălalt, se oferă cunoaşterii, atribute care îl arată, însă care îl şi ascund, ca şi cum dreptatea viilor ce judecă pe cei vii n-ar putea dezbrăca pe cei judecați de calitățile naturii lor care este întotdeauna comună cu natura celor ce judecă, şi ca şi cum ea n-ar putea, în consecință, să apropie oamenii diferiți, şi, în proximitatea celuilalt, să treacă înspre absolut altul. În mitul lui *Gorgias* (523 c-d), cu o precizie extremă, Zeus reproşează „judecății de apoi“ – pe care el vrea să o reformeze într-un spirit demn de un zeu – faptul de a fi rămas un tribunal în care oamenii „îmbrăcați“ sunt judecați de către oameni, la rândul lor, îmbrăcați şi „care au plasat înaintea sufletului lor un ecran din ochi, urechi şi din corp

în întregul său". Un ecran constituit în întregime din ochi şi urechi! Punct esenţial: tematizat, celălalt este privat de unicitate. El este redat comunităţii sociale, comunităţii de fiinţe îmbrăcate, în cadrul căreia priorităţile de rang împiedică justiţia. Facultăţile intuitive la care participă întregul corp sunt chiar cele care blochează vederea şi separă ca un ecran plasticitatea a ceea ce este perceput, ele absorb alteritatea altuia, adică acel ceva prin care el nu este un obiect la dispoziţia noastră, ci este aproapele.

Prin faptul că pentru Platon între unul şi altul, „morţi pentru lume" şi unul şi altul[6], privaţi deci de o ordine comună este totuşi posibilă o relaţie; că această relaţie este posibilă fără un plan comun, adică, este o relaţie în diferenţă; că diferenţa semnifică o non-indiferenţă; că această non-diferenţă este dezvoltată de către el ca un gen de justiţie ultimă, se enunţă, iată, cu toate aproximările mitului, în esenţa fiinţei, o excentricitate, o dez-interes(s)are. Aceasta din urmă se produce sub specia relaţiei cu celălalt, sub specia umanităţii omului. Dincolo de esenţă, dez-interes(s)are; însă în chip de judecată dreaptă şi nu de neant. Etica nu se suprapune esenţei ca un strat secund în care s-ar refugia o privire ideologică incapabilă să privească în faţă realul. Comandamentul absolut, cum se exprimă într-un context diferit Castelli, nu se află „în sistemul unei posibile

6 În literatura talmudică, îngroparea unui cadavru uman, de care nu vrea sau nu poate să se ocupe nici unul dintre apropiaţii mortului, este numită „iertare de adevăr". Dacă îl află în drumul său spre Templu, în momentul în care merge acolo să slujească Chipurul, Marele-preot nu trebuie să ezite să „devină impur" prin atingerea mortului: „iertarea de adevăr" primează faţă de liturghia din Ziua Iertării. Simbol al unei iertări absolut gratuite. Aceea care se dă celuilalt „ca şi cum ar fi mort", nefiind vorba de o lege pentru morţi, în privinţa căreia Evanghelia a găsit o formulă severă.

ideologii"; în ceea ce privește raționalitatea cunoașterii, acesta „constituie o dezordine". Semnificația – unul pentru altul – etica și ruptura esenței constituie sfârșitul veleităților apariției sale. În sfârșit, Platon vorbește despre o judecată care vizează meritul. Să fie oare meritul, dincolo de calitățile aparente, un atribut real, un atribut de fond, de care judecata nu s-ar putea debarasa, inducându-l din nou pe celălalt sub concept și lipsindu-l de alternativă sau, mergând dinspre mine înspre celălalt, ca și cum atât unul cât și altul am fi morți. Judecata de apoi nu este oare modalitatea în care o ființă se plasează în locul alteia, contrar oricărei perseverențe în ființă, oricărui *conatus essendi*, oricărei cunoașteri care nu primește de la celălalt decât concepte? Nu ar însemna ea oare substituirea celuilalt?[7] Și ce altceva ar putea semnifica încercarea de a se pune în locul acestui altul, dacă nu apropierea efectivă de aproapele?

5. Altul „sub specia" celuilalt om.

Am putea fi surprinși de radicalismul unei afirmații în care ruptura de esența ființei, ireductibilă la ideologie, semnifică *sub specia* responsabilității față de celălalt om, apropiat în nuditatea figurii sale, în non-condița sa de proletar, întotdeauna „pierzându-și locul"; afirmație în care acel „dincolo de" al ființei semnifică sub specia dezinteresului meu de mort care nu așteaptă nimic de la un mort. Nu este greu să observăm faptul că *pentru* din „pentru-altul" al responsabilității mele pentru celălalt, nu este un *pentru* al

7 Astfel interpretăm, accentuându-l cu putere, cuvântul talmudic: „Nu-ți judeca aproapele atât timp cât nu ai trecut prin ceea ce trece el". *Tratat de principii* 7 A.

finalităţii; că acest *pentru altul* al celui care este expus celuilalt fără apărare şi fără acoperire, marcat de o ne-linişte neîncetată în faţa eventualităţii de a fi descoperit, de neliniştea „de a se înfăşura în sine", este o deschidere de sine, nelinişte ce merge până la denucleizare. Nu vom relua această temă, dezvoltată de altfel în numeroase rânduri. Însă unde altundeva s-ar produce acel „altfel" absolut de „dincolo de fiinţă" despre care vorbesc Platon şi Plotin, împotriva identităţii indestructibile a Aceluiaşi – a cărui obstinaţie ontologică se întrupează sau se încăpăţânează să persiste într-un Eu – dacă nu în substituirea celuilalt?

În fapt, nimic nu este altceva în mod absolut în fiinţa slujită de către cunoaştere, în care varietatea se transformă în monotonie. Nu este oare chiar aceasta gândirea Proverbelor (14, 13): „Chiar şi atunci când râdem inima suferă iar în tristeţe se desăvârşeşte bucuria"? Lumea contemporană, ştiinţifică, tehnică, o lume care se bucură din plin de plăcerile vieţii, se vede fără scăpare – adică fără Dumnezeu – şi nu pentru că totul este permis şi, prin intermediul tehnicii, posibil, ci pentru că în ea totul este egal. Necunoscutul devine imediat familiar, iar noul devine obişnuit. Nimic nu e nou sub soare. Criza redată de Ecleziast nu se află în păcat, ci în plictis. Totul se absoarbe, se împotmoleşte şi este întemniţat în Acelaşi. Vraja peisajului, hiperbolă a conceptelor metafizice, artificiu artistic, exaltare ceremonială, magia solemnităţilor – pretutindeni este suspectată şi denunţată o maşinărie teatrală, o transcendenţă de pură retorică, jocul. Vanitate a vanităţilor: ecoul propriilor noastre voci, luat drept răspuns la fărâma de rugăciune ce ne-a mai rămas; care ne coboară în picioare ca un plumb, ca după extazul resimţit în urma drogării. Mai puţin celălalt, pe care în tot acest plictis, nu îl putem ignora.

Alteritatea acelui absolut altul nu este o quiditate inedită oarecare. În calitate de quiditate, ea are un plan care este deja comun cu cel al quidităților asupra cărora ia decizii. Noțiunile de *vechi* şi *nou*, înțelese în dimensiunea lor de calități, nu sunt suficiente noțiunii de absolut altul. *Diferența* absolută nu poate contura ea însăşi planul comun celor care diferă. Altul, absolut altul, este Celălalt. Celălalt nu este un caz particular, un gen al alterității, ci excepția originară de la ordine. Nu pentru că ar reprezenta o noutate Celălalt „dă naştere“ unui raport de transcendență – ci tocmai pentru că responsabilitatea pentru Celălalt este transcendență, se poate vorbi în acest plan de ceva nou sub soare.

Responsabilitatea mea pentru celălalt om, paradoxala, contradictoria responsabilitate pentru o libertate străină – mergând, potrivit unei vorbe din tratatul talmudic (*Sota* 37 B) până la responsabilitatea pentru responsabilitatea sa – nu provine dintr-un respect pus în slujba universalității unui principiu, nici dintr-o evidență morală. Ea reprezintă relația excepțională în care Acelaşi poate fi vizat de către Altul fără ca acest Altul să se identifice cu Acelaşi. Relație în care putem recunoaşte inspirația pentru a atribui, în acest sens riguros, spirit omului. Ce importanță are aceasta? Decisiv pentru retorica tuturor entuziasmelor noastre, ia naştere în cadrul responsabilității pentru celălalt un sens de la care nici un fel de elocință nu s-ar putea distrage – şi nici o poezie! Ruptură a Aceluiaşi, fără reluare prin Acelaşi în obiceiurile sale; fără îmbătrânire – noutate – transcendență. În întregime, ea se exprimă în termeni etici. Crizei sensului, atestată prin „diseminarea“ semnelor verbale pe care semnificatul nu le mai poate domina, pentru că astfel el nu ar fi decât iluzia şi viclenia lor, i se opune sensul, prealabil „spuselor“, respingând cuvintele şi irecuzabil în goliciunea

chipului, în sărăcia proletară a celuilalt şi în ofensa care i s-a adus. Este ceea ce ne învaţă probabil doctorii Talmudului care cunosc deja un timp în care limbajul şi-a mistuit semnificaţiile pe care se presupune că le poartă, atunci când ne vorbesc despre o lume ale cărei rugăciuni nu mai pot răzbi către cer, pentru că toate porţile celeste sunt închise, cu excepţia celor prin care trec lacrimile celor nedreptăţiţi.[8]

În faptul că altul în chip de altul nu este o formă inteligibilă legată de alte forme în cadrul unui proces de „dezvăluire“ intenţională, ci un chip, nuditatea proletară, sărăcia; că altul este celălalt; că ieşirea din sine este apropierea de aproapele; că transcendenţa este proximitate, că proximitatea este responsabilitate pentru altul, substituire a altuia, expiere pentru altul, condiţie – sau non-condiţie – de ostatic; că responsabilitatea ca răspuns este Rostire prealabilă; că transcendenţa este comunicarea, care implică, dincolo de un simplu schimb de semne, „darul“, „casa deschisă“ – vedem câţiva termeni etici prin care îşi manifestă semnificaţia transcendenţa în chip de umanitate sau extazul ca dez-interes(s)are. Idealism de dinainte de Ştiinţă şi de Ideologie.

---

8 Tratatul *Berakhoth* 32 B, Tratatul *Baba Metzia* 59 B. Cele două texte trebuie citite împreună.

DE LA CONŞTIINŢĂ LA VEGHE* PORNIND DE LA HUSSERL

...Eu dorm, însă inima mea veghează...
Cântarea Cântărilor 5, 2

1. Nesiguranţa Raţiunii.

Fenomenologia husserliană se plasează la nivelul umanului, acolo unde raţiunea semnifică înfăţişarea modurilor de a fi pentru o cunoaştere adevărată, înfăţişare preocupată de *prezenţa* acestora în original, de prezenţa lor în identitatea lor de moduri de a fi sau *prezenţa* lor ca fiinţă. Faptul că modurile de a fi pot apărea fără a rămâne în fiinţa lor – că există, prin semne sau prin cuvinte deja, moduri de a fi care apar fără fiinţa lor; că, în cadrul imaginilor, modurile de a fi nu îşi oferă identitatea, ci doar asemănarea; că imaginile le acoperă sau se desprind de ele precum petalele; că există similitudine, şi în consecinţă, asemănare; că dintre toate regimurile constituite din ceea ce poate apărea, aparenţa ar fi inversul întotdeauna posibil – toate acestea ar însemna, încă de la primii paşi ai filosofiei, o insecuritate a raţionalului. Raţiunea, ca modalitate a cunoaşterii, nu ar trebui să aibă încredere în anumite jocuri care o seduc. Ea ar fi obligată

* Apărut în franceză în revista olandeză *Bijdragen* nr. 35 din 1974.

la vigilenţă pentru a dejuca iluziile. Nu trebuie să dormim, trebuie să filosofăm.[1]

Noutatea criticismului constă în faptul că aceste jocuri seducătoare s-ar putea desfăşura în raţiunea însăşi, fără a leza marşul ei raţional – fără ştirea ei, pentru a spune astfel; că ar fi, în consecinţă, nevoie – împotriva lucidităţii înseşi – de un exerciţiu al raţiunii, *altul* decât exerciţiul său spontan şi neprevăzut; că ar putea fi nevoie de vigilenţă faţă de ceea ce pare a fi evident şi faţă de reveriile cotidiene; altfel spus, că s-ar impune o filosofie *distinctă de „bunul simţ"* şi de cercetarea ştiinţifică. Kantianismul, în care toată lumea pare să vadă „începutul sfârşitului" filosofiei, va fi fost momentul decisiv al acestui apel la o filosofie diferită de ştiinţă. Moment caracterizat prin denunţarea *iluziei* transcendentale – a malitiozităţii radicale în buna-credinţă sau într-o raţiune inocentă de orice sofism şi pe care, în mod paradoxal, Husserl o va numi naivitate. Ca şi cum raţionalitatea, adică, în accepţia occidentală, absoarberea cunoaşterii de către fiinţă, ar fi încă o exaltare; ca şi cum, postată în întregime într-o stare de vigilenţă lucidă, raţiunea ce identifică fiinţa ar dormi de-a-n picioarelea sau ar merge ca o somnambulă şi ar visa; ca şi cum, în sobrietatea sa, ea ar prepara vreo licoare misterioasă.

---

1 A vorbi despre insecuritatea raţiunii, nu înseamnă oare să admitem, implicit, o raţiune în chip de luciditate ce se manifestă în lumina fiinţei, însă ameninţată de inconsistenţa posibilă a fiinţei manifestate, ameninţată de iluzie? Şi totuşi, în prezentul eseu, contestăm îndeosebi această interpretare ontologică a raţiunii, îndreptându-ne către o raţiune înţeleasă ca *stare de veghe*, unde obiectivitate şi obiectivare nu se ridică decât până la o anumită profunzime, acolo unde somnul nu a fost încă scuturat. – Limbajul contestatar utilizat aici rămâne, în mod cert, el însuşi ontologic în structura sa. Însă aceasta înseamnă că nivelul lucidităţii atins prin deşteptare nu este unul oarecare şi că el este indispensabil deşteptării înseşi. Va trebui să arătăm acest lucru în cele ce urmează.

Această vigilenţă şi acest dogmatism sunt în continuare considerate cunoştinţe: mai întinse, mai clare, mai adecvate. Faptul că raţiunea ar putea fi naivă şi încă insuficient trezită, că ea ar trebui să îşi suspecteze propria siguranţă se manifestă într-adevăr la Kant prin această aventură teoretică în care raţiunea, ca întotdeauna în Occident, este investită cu misiunea de a găsi adevărul şi îşi face o virtute din descoperirea fiinţei; aventură în care, în consecinţă, în ea sau prin ea, fiinţa se expune în calitate de fiinţă. Ceea ce, în opera lui Kant, dă încă măsura sobrietăţii, a dezmeticirii şi a vigilenţei este prezenţa fiinţei ca fiinţă sau luciditatea re-prezentării. Această vigilenţă este interpretată la rândul său ca activitate sau, mai precis, ca un fel de a rămâne-acelaşi sau ca un mod de a reveni-la-propria-identitate indiferent de tipul de afectare care o marchează (ca o imanenţă) şi astfel ca o invulnerabilitate, o non-fisionare, o individualitate plasată sub loviturile afectării: invulnerabilitate a acestui mod de a suporta care se va numi unitatea lui „eu gândesc“, soliditate care va semnifica „eu vreau“, văzută însă în acelaşi timp ca o înţelegere, ca apercepţie transcendentală – pasivitatea rănii suferite trecând în asumpţiune, în sinteză şi astfel, în simultaneitatea sinoptică a prezenţei. Limita raţionalităţii – sau a vigilenţei – va fi înţeleasă ca o limită a activităţii. La Kant, vigilenţa raţionalului va fi depăşit această limită în morală, care va fi deplină vigilenţă, deplină raţionalitate şi deplină – adică liberă – activitate. Este totuşi remarcabil faptul că noţiunea de raţional, rezervată iniţial ca semnificaţie domeniului cunoaşterii – legată în consecinţă de problema fiinţei ca fiinţă – va fi căpătat brusc la Kant un sens ce ţine de un alt domeniu decât cel amintit; chiar dacă, din această aventură, esenţială umanului în cadrul tradiţiei occidentale, raţiunea

păstrează (în ciuda pasivității pe care, în calitate de imperativ categoric, ea nu întârzie s-o dovedească), pretenția sa la activitate, adică apartenența sa, inițială sau ultimă, la categoria Aceluiași. Rațiunea este identitatea care se prezintă ca Eu (Moi): identitate care se identifică – care se întoarce la sine – prin forța formei sale. Mai precis, este ceea ce se întâmplă în chip de conștiință de sine: act de identificare sau identificare în act. Forță care revine la sine potrivit unui itinerariu care nu se croiește decât prin intermediul lumii și al istoriei umanității. Raționalitatea rațiunii nu ar lăsa astfel, în chip de conștiință, nimic în afară. Energia întoarcerii la sine a identificării – această *vis formae* – este activitatea oricărui act și, dacă este dezmeticire, atunci este dezmeticire în Același, o revenire-la-sine.

2. Adecvare și viață.

Fenomenologia husserliană interesată de rațiune ca prezență a ființei în original și invocând ca principiu al principiilor – ca raționalitate a rațiunii – intuiția, a fost totuși critica cea mai riguroasă a evidenței, mergând chiar până la evidența înlănțuirilor logico-matematice (pe care fenomenologia le-a menținut totuși împotriva oricărei psihologizări, până într-acolo încât ea a devenit, în special începând de la *Prolegomene*, suprema lor garanție). Fără a contesta vreodată cunoașterii privilegiul de a deține originea sensului, fenomenologia nu încetează să caute, în spatele lucidității subiectului și al evidenței pe care o invocă, un fel de surplus de raționalitate. Acesta nu s-ar reduce nici la o urcare către principiul necondițional al unei deducții, nici la o intensificare oarecare a iluminării, nici la o lărgire a orizontului obiectiv

a ceea ce apare, care ar trebui să „suprime" caracterul parțial al datului, restituind partea de ființă care se manifestă în raport cu cunoașterea, totalității universului pe care ea îl anunță.

Uneori, în opera husserliană, recursul la subiectiv capătă aparența unei asemenea preocupări pentru totalitate, încât, din perspectivă psihologică, subiectivul aparține totalității lumii și ființei. Astfel, în *Psihologia fenomenologică*[2] modurile subiective ale apariției lumii și naturii – *Erscheinungsweisen*, aspectele realului care variază după orientările și mișcările corpului; mai profund chiar, stratul hyletic al trăitului, în rolul său de schițe sau de „profiluri" (Abschattungen) ce constituie „aspectele subiective" ale obiectului (și chiar stratul hyletic privat de acest rol și considerat ca trăit pentru el însuși); și, fără îndoială, dincoace de aceste orientări subiective, condițiile sociale ale cercetării și identificării adevărului (despre care Husserl nu vorbește) – toate acestea sunt încă ființă și aparțin acestei lumi.[3] A ignora această parte subiectivă a ființei nu înseamnă numai a fi împins către abstracții, ci înseamnă în același timp și a falsifica o cunoaștere care s-ar mulțumi cu un real trunchiat. Și totuși, această latură psihică nu constituie o „regiune" a ființei care se integrează în lume sau care se asociază naturii în mod dialectic pentru a „constitui un sistem" împreună cu ea, deoarece descripția fenomenologică este o cale privilegiată către Reducție, adică înspre „absolutul" conștiinței al cărei sens nu mai este îndatorat față de nimic din ceea ce ar fi

2 *Husserliana*, IX, *Phaenomenologische Psychologie*, S 27 și urm., p. 147 și urm.

3 Până acolo încât se prelungesc în cadrul instituțiilor de cercetare, laboratoare și amfiteatrele universităților, care dau sens acestor „orientări". Aceste „condiții" ale apariției „ființei în adevărul său" fac în mod evident parte din ființă și din lume și justifică recuperarea psihicului prin obiectivitate și extinderea științei la psihologie.

existenţă din lume. „Globul lumii înoată în subiectiv", potrivit unei formule pitoreşti din *Psihologie fenomenologică*: elementul în care înoată lumea nu posedă statutul acestei lumi, chiar mai mult, el nu posedă nici un statut, de vreme ce chiar el este cel prin intermediul căruia echilibrul însuşi al oricărui statut – identificarea Aceluiaşi – este asigurat.

Un surplus de raţionalitate în raport cu ceea ce aduce criteriul evidenţei este obţinut. Prin urmare în fenomenologie printr-o schimbare de nivel, printr-o aprofundare care se împlineşte în următoarea manieră extrem de precisă: într-un subiect absorbit, în condiţii de deplină luciditate, de obiectul său, se pune problema de a trezi o viaţă pe care evidenţa a absorbit-o, a făcut-o să fie uitată sau a plasat-o în anonimat. La un nivel încă mai general, se pune problema de a coborî din entitatea iluminată prin evidenţă, către subiectul care, prin aceasta, mai degrabă se stinge decât se anunţă.

Necesitatea de a merge către subiect şi de a reflecta asupra conştiinţei şi a vieţii intenţionale în care lumea şi obiectele sunt prezente „noematic" este în mod cert motivată în diferite feluri, la diferite momente ale prezentării operei husserliene, în timp ce gestul motivat este întotdeauna acelaşi.

În „Cercetări logice" (prima ediţie), văzută ca psihologie descriptivă, fenomenologia trebuie să permită evitarea anumitor echivocuri care se strecoară în ceea ce ne este dat, din cauza confuziei dintre subiectiv şi obiectiv.[4] Acest fapt impune o teorie a cunoaşterii, care face posibile

[4] În virtutea unei înclinaţii „deloc fortuite". Autorul citează aici *Cercetările logice* în traducerea franceză a lui Hubert Elie, în colaborare cu Kelkel şi Scherer, PUF, Colecţia Epimethée, ediţia 1961, vol. II, prima parte. Cf. p. 10. În notele anexe ale acestui volum se găsesc variantele care disting prima ediţie a textului german, cea din 1901, de cea de-a doua ediţie.

„determinațiile sigure și ultime, dacă nu ale tuturor distincțiilor și evidențelor obiective, cel puțin ale celor mai multe dintre ele".[5] Însă alunecări de sens se produc de asemenea din cauza limbajului și a simbolismului față de care evidența obiectivă este lipsită de apărare: „Chiar dacă analiza ideală și nu cea fenomenologică a trăirilor concrete este cea care face parte din domeniul propriu la origini logicii pure, cea de-a doua nu este prin aceasta mai puțin necesară progresului primeia... Logicul ne este dat la început sub o formă imperfectă: conceptul ne apare ca o semnificație verbală mai mult sau mai puțin fluctuantă, legea ca o aserțiune nu mai puțin fluctuantă, întrucât ea se constituie cu ajutorul conceptelor. Este adevărat că noi nu suntem totuși lipsiți de evidențe logice. Noi percepem cu evidență legea pură și știm că ea se întemeiază pe formele pure ale gândirii. Însă această evidență este legată de semnificațiile cuvintelor care erau vii în momentul îndeplinirii actului de judecare care a enunțat legea. În virtutea unui echivoc ce trece nesesizat, alte concepte pot glisa treptat către aceste cuvinte și, în ceea ce privește semnificațiile profesionale care au fost modificate, putem face apel în mod nejustificat la evidența experimentată anterior. Invers, această falsă interpretare apărută dintr-un echivoc, poate denatura și ea sensul propozițiilor logicii pure (spre exemplu, în cel de propoziții empirico-psihologice) și poate determina abandonarea evidenței experimentate anterior și semnificația unică a logicului pur. – Acest mod în care sunt date ideile logice și legile pure care se constituie o dată cu ele nu este deci suficient. De aici ia naștere importanta sarcină de *a face clare și distincte*, după exigențele *teoriei cunoașterii*, *ideile logice*, conceptele și legile. – Tocmai aici intervine analiza

[5] Op. cit. p. 264, Note anexe.

fenomenologică etc.[6] Tot astfel, puţin mai jos: „Însă cea mai completă evidenţă poate deveni confuză, poate fi interpretată greşit, ceea ce ea decelează cu toată certitudinea poate fi respins“.[7] „Logica formală şi logica transcendentală“ nu încetează să insiste treizeci de ani mai târziu asupra acestor glisări de sens care nu datorează nimic stângăciei logicienilor.

Logica pe care matematicianul-logician o poate conduce corect fără a se ocupa de acte psihice în care teoria sa este trăită, cere deci „o psihologie descriptivă“ care să reflecteze asupra acestui trăit. Obscurităţile ar tulbura privirea matematicianului sau limbajul său sau s-ar strecura în rezultatele calculului său, chiar şi atunci când acestea s-ar afla stocate în vreo scriitură, în afara gândirii. O reflecţie ar trebui să verifice puritatea intuitivă *nealterată a privirii întoarse către obiectiv.* Totul se petrece ca şi cum luciditatea *Anschauung*-ului întoarsă către obiect n-ar fi suficient de lucidă şi ar rămâne într-un spirit insuficient trezit. Numai prin reflecţia asupra trăitului conştiinţei termenii obiectivi se menţin într-o evidenţă care, prin ea însăşi, fără transparenţă pentru ea însăşi, nu se trezeşte la sine decât în reflecţie.

Justificarea fenomenologiei prin instabilitatea evidenţei în care apar obiectele lumii sau relaţiile logico-matematice atunci când este lăsată în voia ei este legată de motivele care ne conduc către teoria cunoaşterii, a cărei problemă se formulează în primele pagini ale *Cercetărilor logice* în diverse modalităţi. „Cum trebuie să înţelegem faptul că *în sinele* obiectivităţii poate deveni obiectul

---

6 Op. cit. p. 7-8. Începutul acestui citat este luat din prima ediţie a *Cercetărilor logice.* Cf. notelor anexe ale traducerii franceze p. 263.
7 Op. cit. p. 10.

reprezentării, putând deci să redevină într-un anume fel subiectiv".[8] Această formulare a teoriei cunoaşterii ne trimite cu siguranță la studiul structurii generale a actului de cunoaştere şi, în consecință, la analiza conştiinței şi la sensul obiectivității obiectelor (pe care în perspectiva *Cercetărilor logice* se punea problema de a-l distinge de *actele* conştiinței şi de a-l feri de orice confuzie cu acestea). Însă între cele două motivații: instabilitatea evidențelor lăsate în voia lor şi referirea la problematica generală a teoriei cunoaşterii, legătura se stabileşte, în mod practic, în exercițiul de fapt al fenomenologiei.

În *Ideen I*, trecerea la fenomenologie se numeşte *Reducție transcendentală*. Ea se realizează de o manieră carteziană: pornind de la inadecvarea evidenței relative la lume şi la lucrurile care se află în ea – trecând prin suspendarea credinței în existența acestei lumi şi a acestor obiecte care se manifestă în ciuda incertitudinii – până la cercetarea certitudinii sau a evidenței adecvate a reflecției asupra *cogitației* căreia această credință îi aparține – pentru a măsura gradul său de incertitudine sau de certitudine. Sau *pentru a clarifica sensul sau modalitatea evidenței naive*! Avem aici o alternativă care, în *Ideen*, este o ambiguitate. Este oare vorba de a conserva ca ideal de certitudine idealul intuiției, care adoptă în mod deplin pretenția gândirii, pentru a măsura după acest etalon orice certitudine? Fenomenologia ar avea atunci drept scop regăsirea conştiinței reduse, punerea şi repunerea în cauză a pretinsei suficiențe a lumii date prin evidența naivă a omului-în-lume sau a ființei date ca lume, după ce va fi descoperit că, în intuiția orientată asupra lumii, sau asupra unei conştiințe integrate în lume în chip de conştiință psihologică, gândirea nu este niciodată

8 Op. cit. p. 11 şi notele anexe p. 264.

satisfăcută prin prezenţa a ceea ce ea vizează, ci se deschide către un proces de completare infinit. Apodicticitatea intuiţiei interne – în care poate fi judecată şi circumscrisă intuiţia internă – ar fi finalitatea răsturnării transcendentale. Se poate de asemenea spune că este vorba de eliberarea gândirii raţionale de normele adecvării. Ceea ce ar elibera-o de obedienţa faţă de fiinţă înţeleasă ca eveniment al identificării identicului, eveniment de identificare care nu este posibil decât ca grupare într-o temă, ca reprezentare şi ca prezenţă. În cazul în care această eliberare ar fi esenţialul, reducţia ar fi nu atât descoperire a incertitudinilor care compromit certitudinea, cât o trezire a spiritului dincolo de certitudini sau incertitudini, modalităţi ale cunoaşterii fiinţei. Reducţia ar fi deci o trezire în care se profilează o raţionalitate a gândirii – semnificare a sensului – care transează în privinţa normelor ce comandă identitatea Aceluiaşi; şi poate că (dincolo de orizonturile pe care le deschid în mod implicit textele lui Husserl şi în care ideile prezentate se susţin cu fermitate) o raţionalitate a spiritului care nu se traduce nici în cunoştinţe, nici în certitudini şi pe care o desemnează termenul ireductibil de trezire. Chiar în *Ideen I* prevalează incontestabil primul termen al alternativei pe care am formulat-o. Reducţia face cu certitudine posibilă, dincolo de critica adusă *certitudinii* evidenţelor, descrierea evidenţelor în care incertitudinile intră în calitate de trăsături care caracterizează noi modalităţi de evidenţă (şi, în consecinţă, noi modalităţi de a fi). Însă oricum, în *Ideen I*, trecerea la o raţionalitate mai profundă este şi trecere de la o cunoaştere imperfectă la o cunoaştere perfectă; trecere de la o ordine în care acoperirea a ceea ce este vizat prin ceea ce este văzut este imposibilă, la ordinea identificării adecvate care ar fi cea a apodicticului.

Însă iată că, în *Meditații carteziene*, această raționalitate apodictică este interpretată diferit. Ea nu mai ține de „adecvarea“ intuiției și a actului „de semnificare“, adecvare pe care o împlinește intuiția. Intuiția simțului intern este, la rândul său, incapabilă să împlinească „intenția de semnificare“. Dincolo de un nucleu de „prezență vie“ a eului la el însuși „nu se desfășoară decât un orizont nedeterminat de o generalitate vagă, orizont a ceea ce, în realitate, nu este obiectul imediat al experienței, ci numai obiectul obiect al gândurilor care îl acompaniază în mod necesar. Acestui orizont îi aparține trecutul eului, aproape întotdeauna complet obscur etc...“[9] – Însă limita apodicticului și a non-apodicticului nu se reduce la limita care separă „nucleul“ de orizonturile sale – limită pe care nimic nu o indică și nici nu o valorizează în textele (§§6 la 9) pe care *Meditațiile Carteziene* ale lui Husserl le consacră temei apodicticității. Astfel că, în „prezența vie a Eului la el însuși“ adecvarea „vizatului“ și a „văzutului“ nu constituie esențialul. „Apodicticitatea poate după caz să aparțină unor evidențe inadecvate. Ea posedă o indubitabilitate absolută de un ordin special și bine determinat, cea pe care savantul o atribuie tuturor principiilor...“.[9bis] Determinarea pozitivă a apodicticității, „care nu este însoțită de adecvare“, lipsește din aceste pagini încurcate unde se conturează, în câteva reprize, dificultățile legate de noțiunea de apodicticitate „neglijată provizoriu“.[10]

Nu trebuie oare să admitem că indubitabilitatea specifică și excepțională a apodicticului se referă – fără a se lăsa abstrasă din acesta – la situația *unică* a lui

---

9 *Meditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1992, p. 49.
9bis Op. cit. p. 38.
10 Op. cit. p. 50.

Cogito-Sum? Această situaţie ar defini apodicticitatea; nu este vorba de un criteriu oarecare, exterior acestei conjuncturi, care ar face-o apodictică. „A nega apodicticitatea lui eu sunt, nu este posibil decât dacă ne limităm la aceste argumente (la argumentele în favoarea îndoielii care renaşte în evidenţa lui eu sunt) de o manieră complet exterioară".[11] Şi totuşi necesitatea de a supune criticii (apodictice la rândul său) apodicticitatea experienţei transcendentale[12] într-o reflecţie asupra reflecţiei nu este contestată. Ni se spune chiar că ea nu ar conduce la o regresie la infinit.[13] Or, nu putem aştepta ca o oarecare intuiţie adecvată să oprească această regresie. Numai evidenţa unei idei „în sensul kantian al termenului" ar putea reda gândirii acest infinit al criticii. Apodictica Reducţiei transcendentale ar fi deci o reflecţie asupra reflecţiei, care nu ar face decât să pună „într-o idee în sensul kantian al termenului" un proces nesfârşit al criticii criticii. Apodicticitatea lui *Cogito-Sum* se bazează pe infinitul „iterării".[14] Indubitabilul apodictic nu provine din nici o trăsătură nouă a evidenţei care i-ar asigura o mai bună deschidere asupra fiinţei sau o nouă abordare. El nu ţine decât de aprofundarea evidenţei, de o schimbare de nivel în care, pornind de la evidenţa care îl iluminează, subiectul se trezeşte ca dintr-un „somn dogmatic". În expresia „prezenţa vie a Eului la sine-însuşi"[15], adjectivul „vie" desemnează oare altceva decât această veghe care nu este posibilă decât ca o neîncetată trezire? În „prezenţă vie" şi „evidenţă vie", adjectivul se alătură de o manieră *emfatică* sintagmelor care

11 Op. cit. p. 48.
12 Op. cit. § 12, 44.
13 Op. cit. § 44.
14 Cf. *Totalité et infini*, pp. 65 şi următoarele.
15 *Meditations cartésiennes*, p. 49.

sugerează evidența, ca esență a adevărului, pentru a face astfel să se înțeleagă *Cogito-Sum* ca modalitate *a lui a trăi* însuşi care se identifică în imanența sa, dar se trezeşte din această imanență în chip de eu-care-se-menţine-la-distanţă, smuls stării de suflet din care face parte. Adjectivul viu nu exprimă oare apodicticitatea subiectivului care nu este numai un grad de certitudine, ci forma vieţii: acel *a trăi* al vieţii? Acest adjectiv nu dezvăluie oare în ce măsură, încă de la începutul discursului husserlian, capătă importanţă cuvântul *Erlebnis*, cuvânt care desemnează subiectivitatea subiectivului? Trăitul şi viața ar fi astfel descrise nu prin extazul intenționalității, nu prin acel *afară-din-sine* al fiinţei în lume; nici chiar ca în *Phänomenologische Psychologie*, unde viaţa este trăită înainte ca *hylé*-ul sensibilului să preia funcţia de *Abschattung*[16] şi pare să se epuizeze în procesul auto-identificării – prin grupare în sinteza pasivă a timpului, în „prezență la sine", în cunoaştere perfectă a conştiinţei de sine, în perfectă imanență. Prezenţa la sine, ca prezență vie la sine, în însăşi inocența sa, îşi aruncă în afară centrul său de gravitație: întotdeauna prezenţa de sine la sine se *trezeşte* din identitatea sa de stare şi se prezintă unui eu „transcendent în imanență".

3. *Vigilența ca eu.*

La nivelul Ego-ului – acolo unde subiectivitatea este în apogeul vivacității sale – intervin, la Husserl, termenii de somn şi de veghe. Ego-ul se plasează în afara imanenţei, aparţinându-i în acelaşi timp – ca „transcendenţă în imanență" –, ceea ce ar însemna: o *diferență* în raport cu

16 *Husserliana IX*, p. 166 şi următoarele.

„faptul-de-a-rămâne-acelaşi“ sau în raport cu „faptul-de-a-se-regăsi-acelaşi“, care este durata (sau temporalizarea, cum se spune acum) timpului imanent sau fluxul trăitului; o altă diferenţă însă decât cea care separă obiectul intenţional de acest flux. Ce poate însemna această exterioritate care sfâşie intimitatea, acest „suflet în suflet“, această alteritate, în care totuşi totul este coincidenţă cu sine sau regăsire de sine,[17] această irealitate din inima trăitului, ce poate semnifica această exterioritate care nu ar fi extaz intenţional? O retro-cendenţă: ceea ce se identifică în imanenţă şi ascunde în ea, se desprinde de sine sau se dezmeticeşte, precum în momentul în care somnul încetează şi în care, în actul trezirii, acest trăit imediat se alterează în visul care a fost şi despre care doar ne amintim. Transcendenţă în imanenţă, strania structură (sau *profunzimea*) a psihicului ca suflet în suflet, este trezirea mereu reînnoită din însuşi cadrul stării de veghe; *Acelaşi*-ul la care se face referire infinită în cea mai intimă identitate a sa cu *Celălalt*. Ar fi absurd să îl izolăm pe Altul de această relaţie infinită şi să îl ipostaziem ca ultim – sau ca Acelaşi la rândul său – într-un ataşament incorigibil faţă de raţionalismul Aceluiaşi.[18] În trezire, între

---

17 Aceea, cel puţin, că această imanenţă era încă gândită de către Husserl în 1925, imanentul fiind încă apodictic şi perceput în mod adecvat. Cf. *Phänomenologhische Psychologie* §34 în *Husserliana IX*, p. 171 şi următoarele: trăitul este întotdeauna diferit, însă, perceput de o manieră adecvată, este real, fără nici un element de prezenţă „ireală“, fără nici o idealitate. Acelaşi-ul obiectiv este idealitate, perceput prin intermediul trăitului şi întotdeauna inadecvat. Însă diversul trăitului constituie o coerenţă – un tot. El nu este haotic.

18 Fără nici o îndoială, ataşamentul faţă de Acelaşi este incorigibil. Şi putem justifica această incorigibilitate prin trezirea însăşi, care, ca responsabilitate pentru Aproapele, are nevoie de dreptate, de comparaţie, de luciditate, de cunoaştere, de prezenţă, de fiinţă, de ontologie. Cf. lucrării noastre *Autrement qu'être*, p. 201 şi urmat. Fără încetare, Infinitul se va întoarce la Acelaşi trezit prin acest *fără încetare*.

Același și Altul se dovedește o relație ireductibilă la adversitate și la conciliere, la alienare și la asimilare. Aici, Altul, în loc să alieneze unicitatea Aceluiași pe care îl tulbură și suportă, îl cheamă din cea mai adâncă profunzime a sa către ceva mai profund decât el însuși, acolo unde nimic și nimeni nu poate să îl înlocuiască. Să țină oare deja acest lucru de Responsabilitatea pentru celălalt? Altul îl cheamă pe Același către cea mai profundă parte a sa! Heteronomie a libertății pe care grecii nu ne-au transmis-o.[19] Transcendență în imanență – este mai precis non-apartenența Eului la țesătura stărilor de conștiință, care astfel, în imanența lor, nu anchilozează de la sine.

Trezirea este eul care doarme și nu doarme și *pentru care* se petrece tot ceea ce se petrece în imanența însăși:[20] inimă trezită, ne-fiind, ne-stare în profunzimea stărilor de

19 Dacă nu cumva ei ne-au sugerat-o atât prin daimonul lui Socrate, cât și prin problematica intelectului agent la Aristotel.

20 În *Erfahrung und Urteil* Husserl evidențiază în *Eul în somn* –, indiferent de ceea ce „se relevă“ (sich abhebt) în conștiință, dar nu „o afectează“ încă la intensitatea necesară trezirii, – distincția dintre „proximitatea“ și „depărtarea“ obiectelor. De asemenea, în Anexa XXIV din *Phänomenologische Psychologie* din 1925 (*Husserliana* IX, p. 479–480): „A-se-îndrepta-către... este o modificare intențională a lui a-nu-se-îndrepta-încă-către... Acel a nu împlini încă actul (intențional)“ are încă moduri diferite: a afecta eul (a suscita un interes, a oferi motive Eului pentru luări de poziție, a excita și eventual a oferi un excitant care intră în concurență cu alți excitanți – din toate acestea rezultă diferențe modale), a nu-l afecta și totuși a rămâne conștient în prezentul viu cu o „absență de interes“, care este o modalitate în eul care se raportează la acesta; eul doarme în raport cu acesta și acesta este, în acest sens, inconștient... Sinteza identității eului parcurge întregul trăit al conștiinței, toate modificările trăitului, inconștientul“. „La drept vorbind, totul aparține eului trezit, continuu tematizant, realizând acte, funcționând ca un Eu viu de prezență, însă funcționând de asemenea în acte pasive, în asociațiile și sintezele constituirii pasive“. Op. cit. p. 481. A se vedea de asemenea în același volum IX din Husserliana, p. 313, *Amsterdamer Vorträge*.

suflet somnolente în identitatea lor, insomnie sau pulsaţie în ungherul ultim al atomului subiectiv.

Această vigilenţă a eului ce vine din străfundurile subiectivităţii care îşi transcende imanenţa, acest de profundis al spiritului, această explozie din inima substanţei, această insomnie, se descrie cu certitudine, la Husserl, ca intenţionalitate. Eul-în-trezire *veghează asupra obiectului*, el rămâne activitate obiectivantă chiar sub aspectul vieţii sale axiologice sau practice. Dezmeticirea trezirii depinde aici de alteritatea obiectului, de izbitura cu realul. Afectarea suferită, stimularea primită va veni de la obiect, de la ceea ce „se relevă“ (sich abhebt) în imanenţă. Trezirea răspunde încă unei alterităţi ce trebuie asimilată de către Eu. Tocmai această asimilare este exprimată de către metafora optică a razei, care, pornind de la eul trezit, se orientează asupra obiectului care l-a trezit, se orientează asupra lui în chip de cunoaştere, spiritul asimilând astfel ceea ce îl izbeşte. În mod cert.

Totuşi, în timp ce potrivit *Ideen I*, diviziunea conştiinţei intenţionale în „actualităţi“ şi „potenţialităţi“ presupunea deja faptul intenţionalităţii, astfel încât aceasta nu era de la început echivalentă cu iluminarea Eului, iar Eul caracteriza numai intenţionalitatea activă, care se confirma în atenţie – în *Erfahrung und Urteil* şi în *Phänomenologische Psychologie*[21], intenţionalitatea ca atare este cea care coincide cu vigilenţa Eului afectat, trezindu-se deja. El nu este *niciodată amorţit până la absenţă*. Chiar în pasivitatea conştiinţei, stare în care nu se poate încă vorbi de cunoaştere propriu-zisă, Eul veghează. Chiar dacă această intenţionalitate potenţială trebuie să se dezvolte în cunoaştere şi în evidenţe care să aducă uitarea vieţii subiacente a Eului sau care să adoarmă această viaţă, posibilitatea trezirii face deja

21 Cf. notei precedente.

să bată inima Eului, din interiorul tulburat şi viu, – „realizând transcenderea în imanență". „Somnul care trebuie privit de aproape nu are sens decât în raport cu veghea şi poartă în el însuşi potențialitatea trezirii".[22]

Nu se impune oare prin aceasta ca analiza să fie împinsă dincolo de textul husserlian? În identitatea stării de conştiință prezentă sie însăşi, în această tautologie silențioasă a pre-reflexivului, *veghează* o diferență între acelaşi şi acelaşi niciodată în fază, pe care identitatea nu reuşeşte să îl cuprindă: mai precis, *insomnia*, pe care nu o putem spune altfel decât prin aceste cuvinte cu semnificație *categorială*. Sciziune a identității, *insomnia* sau *actul de a veghea* – altfel decât a fi – țin de categorii „logice" nu mai puțin auguste decât cele care susțin şi întemeiază ființa, aşa cum se întâmplă şi în cazul negativității dialectice spre exemplu, la care insomnia nu poate fi redusă. Categorie ireductibilă a diferenței *în inima* Aceluiaşi, care străpunge structura ființei, animând-o şi inspirând-o. Husserl compară Eul cu unitatea apercepției transcendentale a lui Kant[23] şi cu siguranță această comparație îşi va avea rațiunea sa, însă identitatea acestui identic se sfâşie prin diferența insomniei care produce un vid ce se recreează mereu nu prin detaşare de tot ceea ce este dobândit, ci prin rezistență, dacă putem spune, față de orice condensare a acestui vid însuşi care mă cotropeşte ca somnolență (sau ca ființă a ființării). Insomnie ca denuclerizare a atomicității înseşi a unului (de care se prevalează încă unitatea apercepției transcendentale ce sintetizează datul) sau ca de-centrare a centralității înseşi a acestuia.

Insomnie sau sfâşiere care nu constituie finitudinea unei ființe incapabile de a se regăsi şi de „a rămâne în repaus" în

---

22 *Husserliana IX*, p. 209.
23 Op. cit. p. 208.

chip de stare a sufletului, ci transcendenţă care sfâşie sau inspiră imanenţa care, într-o primă instanţă, o învăluie ca şi cum aceasta ar putea conţine vreo idee despre infinit, sau altfel, ca şi cum Dumnezeu ar putea să depindă de mine.[24] Veghe fără intenţionalitate, ci trezită doar fără încetare de chiar starea sa de veghe, dezmeticindu-se de propria identitate, pentru ceea ce este mai profund decât ea. Subiectivitate ca mod de a suscepta Infinitul, supunere unui Dumnezeu şi interior şi transcendent. *În sine*, eliberare de sine. Libertate a trezirii mai liberă decât libertatea începutului care se fixează în principiu.[25] Ea seamănă cu cea care izbucneşte în proximitatea aproapelui, în responsabilitatea pentru celălalt

24 „Ca şi cum" – nu este o incertitudine sau o simplă aparenţă a filosofiilor lui „als ob". Acestea, în ciuda prudenţei lor empiriste, rămân ataşate adevărului-rezultat, identităţii ideale a obiectivului şi, mai general, univocităţii prezenţei şi fiinţei. Înţelegem prin „ca şi cum" echivocul sau enigma non-fenomenului, non-reprezentabilului: mărturie, de dinaintea tematizării care atestă *un-„mai mult"-trezind-un „mai puţin" pe care îl deranjează* – sau inspiră, de „ideea de Infinit", de „Dumnezeu în mine"; iar apoi, non-sensul unei urme indescifrabile, această dezordine a lui *există*. Diacronie nesincronizabilă, semnificaţie enigmatică şi, numai astfel, semnificând dincolo de fiinţă sau de Dumnezeu. Noţiunea de insomnie, în distincţia sa faţă de cea de conştiinţă, ne-a apărut în cartea din 1947, intitulată, *De l'existence à l'existant* în chiar aceste momente de non-sens. Scriam atunci: „În acest fel, nu introducem nicidecum în cadrul evenimentului impersonal al *lui există* noţiunea de conştiinţă, ci veghea la care conştiinţa participă, afirmându-se drept conştiinţă în special pentru că nu face altceva decât să participe la ea. Conştiinţa este o parte a veghii, adică: ea a sfâşiat-o deja. Ea comportă un adăpost împotriva acestei fiinţe la care, depersonalizându-ne, ajungem în insomnie; această fiinţă care nu se pierde, nici nu se înşală, nici nu se uită, care este, dacă trebuie să folosim expresia, complet dezmeticită".

25 Pentru a numi trezirea religioasă a lui Samson Biblia ebraică spune (Judecători 13,25): „spiritul celui Veşnic începu să-l agite la Mahané-Dan...". Ea utilizează pentru „a agita" termenul „vatipaëm", cuvânt ce provine din aceeaşi rădăcină cu „paamon" – clopot. Spiritul agitându-se precum bătaia sau percuţia cu care rezonează sau vibrează sunetele clopotului.

om unde, totuşi, unicitate a non-interşanjabilului, condiție sau non-condiție de ostatic, eu sunt unic şi ales. Este oare aici o analogie cu proximitatea celuilalt sau este prealabilul necesar trezirii? Fără intenționalitate, altfel decât a fi – *faptul de a veghea* nu înseamnă oare deja a se substitui Celuilalt? Oricum, pornind de la Celălalt, Husserl va descrie subiectivitatea transcendentală smulgând Eul izolării în sine. Însă unitatea apercepției transcendentale şi luciditatea cunoaşterii acceptate ca subiect nu rămân fără justificare fenomenologică. Ele sunt necesare trezirii. Eul este în sine şi în sine fiind, el este *aici*, iar aici fiind el este în lume. Trebuie să-l smulgem din această înrădăcinare. Reducția transcendentală a lui Husserl are vocația de a-l trezi din amorțeală, de a re-anima viața sa şi orizonturile sale pierdute în anonimat. Reducția intersubiectivă pornind de la altul va smulge eul din coincidența cu sinele şi cu centrul lumii, chiar dacă Husserl nu încetează prin aceasta să gândească relația între eu şi altul în termeni ce țin de cunoaştere.

4. Reducția ca trezire.

Expozeul apodicticității, indubitabilitate sui generis, ia sfârşit în § 9 din *Meditații carteziene* prin mărturisirea dificultăților legate de problemele pe care le ridică. Prezența la sine face apel la un sens ce nu se mai descrie prin adecvare, după cum nu se distruge prin inadecvarea dintre ceea ce este vizat şi ceea ce este văzut.[26] Calea care duce la

[26] Prezența la sine în *Cogito* a fost oare vreodată convingătoare datorită *tipului* de evidență invocat? Oare Descartes a fost vreodată convingător în *Discurs despre metoda...*, în privința faptului că certitudinea Cogito-ului ne arată „că lucrurile pe care le concepem clar şi distinct sunt toate adevărate“?

Reducţie pornind de la o psihologie fenomenologică a percepţiei este, dacă ar fi să credem *Krisis*, mai bună decât calea urmată, în *Ideen* şi în *Meditaţii carteziene*, pornind de la Descartes. Viaţa subiectivă îşi va revela demnitatea transcendentală prin anterioritatea sa în raport cu realul care, în ea, se identifică, însă care absoarbe şi reduce la anonimat această viaţă. Ca şi cum, în însuşi actul cunoaşterii, deschiderea ce poartă asupra unui obiect identic şi identificabil, ar fi în acelaşi timp o închidere! Ca şi cum, gândirea care identifică o lume sau care o locuieşte ar fi prin aceasta obstruată sau „îmburghezită" de chiar această lume! Ca şi cum, în consecinţă, aventura cunoaşterii nu ar fi întreaga spiritualitate a gândirii, ci toropeala unei treziri! Deschidere obstruată de către ceea ce se arată prin ea, însă nu pentru a antrena o dialectică a părţii şi a întregului: ca şi cum partea necesară cunoaşterii întregului ar absorbi, cu certitudine, privirea – raţiune decăzută la rangul de intelect – ar face să fie uitată indigenţa părţii, tratată ca un întreg şi, astfel, ar disimula întregul în loc să-l reveleze; însă ca şi cum lărgirea – sub o lumină mai puternică – a orizontului obiectiv în care se arată obiectul şi în care acesta dă târcoale altor obiecte pe care le disimulează, nu ar echivala încă cu o anulare a naivităţii privirii întoarse către tema sa. Cea pe care fenomenologia husserliană o trezeşte este viaţa subiacentă privirii. Nu este vorba de a adăuga o temă interioară temei exterioare, ci de a re-anima – sau de a re-activa – viaţa pentru a atinge, cu titlu de fiinţă indubitabilă, prezenţa vie. *În prezenţă este vorba de regăsire a vieţii.* Ca şi cum conştiinţa în identificarea Aceluiaşi ar adormi „trezindu-se" lucrurilor, ca şi cum obiectul contemplat ar fi cel care pironeşte şi pietrifică viaţa în cunoaştere.

Reducţia va fi înainte de toate demersul care – sub

repausul *în sine* unde s-ar împlini realul care face referire la el însuşi – va arăta sau va trezi viaţa căreia fiinţa tematizată, în suficienţa sa, i se va fi împotrivit deja. Viaţă numită desigur, de o manieră comodă, existenţă absolută, însă al cărei caracter absolut va fi neîncetată nelinişte sau dezmeticire, sau trezire, sau menţinere-în-stare-de-veghe în expunerea „redusului“ la noi reducţii, abandonând dogmatismul remanent sau revenind sub identităţi ideale, reactivând intenţii atenuate, redeschizând orizonturi uitate, deranjând Acelaşi-ul în chiar identitatea sa, acolo unde *faptul-de-a-veghea* se transformă în *stare* a sufletului; perturbând starea de veghe care din starea sa de repaus se regăseşte deja îndatorată Aceluiaşi, acolo unde el se instalează, încă sau deja.

Către Eul care este trezirea însăşi, însă Eul care se regăseşte acelaşi – acolo conduce reducţia intersubiectivă! Aceasta nu se orientează doar împotriva solipsismului „sferei primordiale“ şi a relativismului adevărului ce rezultă din ea, pentru a asigura obiectivitatea cunoaşterii în chip de acord între subiectivităţi multiple. Constituirea sau explicaţia sensului unui Eu (Moi) altul decât mine, pornind de la *analogia dintre corpurile animate* – sinteză pasivă care se împlineşte în eul primordial – smulge eul ipostazei sale, îl smulge lui *aici*, pe care mersul său de somnambul nu este suficient pentru a îl separa de centrul lumii. Interşanjabilitatea spaţială a lui *aici* şi a lui *acolo* nu constituie numai omogenitatea spaţiului. Prin aici şi acolo interşanjabile, Eul, totuşi atât de evident *primordial* şi omogen în al său *hic et nunc* şi în identificarea sa, trece într-un plan *secund*, se vede altul, se expune celuilalt, trebuie să dea deja seamă de ceva. Nenaturalitatea sau „miracolul“ reflecţiei asupra sinelui, practicată în cadrul

Reducției egologice, nu își leagă oare șansele de reușită de această smulgere intersubiectivă din primordial, reducției Eului la secondaritatea sa prealabilă sau uitată? Secundaritate în care sub privirea celuilalt, sfera primordială își pierde prioritatea, privilegiile și suficiența sa, este o trezire în care egologicul – și egotismul și egoismul – se împrăștie precum un vis. La Husserl ea este temperată sau chiar echilibrată prin reciprocitatea relațiilor intersubiective, iar acest fapt provine dintr-o tradiție tenace pentru care spiritul este echivalent cunoașterii, libertatea începutului și în care subiectul, deși denucleizat, persistă ca unitate a apercepției transcendentale.

Însă expunerea prealabilă a sferei primordiale, în identitatea și în „mândria sa naturală" față de Altul semnifică oare aservire? Privirea acestui Altul este oare în mod neproblematic obiectivare și reificare? În expunerea primordialului față de altul, Același, făgăduit încă de la început Celuilalt, nu este oare ales și, în responsabilitatea sa, de neînlocuit și unic? Vigilența – trezire ce se ivește în trezire – trezire care trezește starea în care cade și încremenește veghea însăși – este vocație – și, în mod concret, responsabilitate pentru Celălalt.

Împotriva simplei abstracții care, pornind de la conștiința individuală, se ridică la nivelul „Conștiinței în general" prin omisiunea extatică sau angelică a greutății sale terestre, prin beția sau prin idealismul unei sublimări magice, teoria husserliană a reducției intersubiective descrie surprinzătoarea posibilitate a dezmeticirii în care eul se eliberează de sine, se trezește din somnul dogmatic[27]. Reducția ca explozie a Celuilalt în Același, către insomnia

---

27 În mod paradoxal, corporalitatea umană constituie aici nu atât un obstacol, cât o cale.

absolută, este o categorie sub care subiectul își pierde consistența atomică a apercepției transcendentale.

La Husserl, ea se numește până la capăt trecere de la o cunoaștere la o cunoaștere mai bună. Apodicticitatea Reducției rămâne caracterizată drept cunoaștere indubitabilă, drept prezență vie a lui Ego Cogito. *Viața* nu poate intra în discursul filosofic altfel decât ca *prezență* la o reflecție. Însă Husserl nu va separa *faptul-de-a-trăi* al vieții de prezență, condiție a discursului filosofic. Întotdeauna, la el, spiritualitatea însăși a spiritului rămâne cunoaștere. Iar această necesitate înregistrată de filosofie de a rămâne, ca și cunoaștere, cunoaștere a prezenței și a ființei, nu va putea să aibă altă semnificație, la Husserl, ca și în cadrul filosofiei occidentale de altfel, decât cea de ultima figură a raționalului sau, ceea ce este același lucru, această necesitate nu va putea să nu semnifice faptul că raționalul își are sensul în ultim, în fundamental, în Același. Spiritul rămâne fondat pe prezența ființei, el este evenimentul acestei prezențe. Sensul care nu poate, atunci când se arată, să nu se arate în conștiință, nu se va separa de aventura conștiinței, care este ontologică. Niciodată filosofia care pleacă de la prezența ființei nu se va trezi la aceasta sau nu va exprima trezirea în alți termeni decât cei ai cunoașterii, niciodată ea nu va reduce cunoașterea ontologică la una dintre modalitățile trezirii, în care se ivesc deja modalități mai *profunde*; niciodată ea nu va gândi veghea – și trezirea din care trăiește veghea – ca Rațiune fără să o înțeleagă în cadrul cunoașterii, fără să reducă la *manifestarea* sensului însăși semnificarea sa. Faptul-de-a-se-trezi al prezenței și al ființei nu va semnifica pentru ea o aventură a spiritului decât ca abundență de imagini în libertate, poezie sau vis, beție sau somn.

5. Veghea.

Trăirea vieţii nu este oare o formă de excedare: ruptură a ceea ce conţine de către ceea-ce-nu-poate-fi-conţinut şi care tocmai astfel animă sau inspiră? Trezirea nu este inspiraţie? Termeni ireductibili. *Trăirea* vieţii – explozie neîncetată a identificării. Ca şi cum, uimire sau arsură, viaţa ar fi, dincolo de vedere, durerea ochiului excedat de lumină; dincolo de contact, ardere a pielii ce atinge – şi totuşi nu atinge – insesizabilul. Acelaşi-ul tulburat de către Altul care îl glorifică. A trăi nu este extaz, ci entuziasm. Entuziasmul nu este beţie, ci dezmeticire. Dezmeticire ce are încă a se dezmetici, veghe la veghea unei noi treziri, Acelaşi-ul care se trezeşte mereu de la sine – Raţiune. Neodihnă sau non-continuitate în Acelaşi, ne-stare – trebuie oare să numim creatură acest altfel, care se dezice de a fi? Poate. Însă cu condiţia să nu îl înţelegem ca pe un grad mai redus al fiinţei, ci ca pe o modificare oarecare sau o derivare a fiinţei. Căci prioritatea sau ultimitatea Aceluiaşi – ca şi conştiinţa, cunoaşterea, tematizarea şi fiinţa – sunt puse sub semnul întrebării. Aici cadrul ontologiei se frânge, subiectul trecând de la Acelaşi – excluzându-l sau asimilându-l pe altul – la trezirea Aceluiaşi prin altul, dezbătându-se de identitatea şi de fiinţa sa.

Am descris în altă parte denucleizarea subiectului – substanţă, în cadrul căreia, plecând de la responsabilitatea faţă de Celălalt, ca substituire a lui, sub specia Infinitului şi unde Infinitul – nici temă, nici interlocutor – mă trezeşte la vigilenţă, să îl veghez pe aproapele.[28]

28 Cf. *Autrement qu'être* în special ch. IV, p. 125.

Trezire ireductibilă la cunoaştere şi Rațiune care nu se mărgineşte la luciditate. Însă cunoaşterea constituie aici o modalitate privilegiată ce se justifică în măsura în care *responsabilitatea față de celălalt*, şi condiția – sau non-condiția – de ostatic pe care această responsabilitate o *exprimă*, nu poate, în fața celorlalți, să se debaraseze de comparație, forțându-se deci la o comparație a incomparabilului, la obiectivare, la conştiință şi la însăşi cunoaşterea filosofică.[29]

Problema pe care au ridicat-o aceste pagini a constat în a se întreba dacă în mod invariabil inteligența şi semnificarea sunt figuri ale Aceluiaşi, ale cunoaşterii şi ale ființei sau dacă, dimpotrivă, semnificația nu îmbrățişează aceste figuri doar la un anumit nivel al vigilenței, în timp ce, în repausul identității, inteligența ațipeşte deja, se „îmburghezeşte" în prezența satisfăcută a locului său.

Îmburghezire sau suficiență, stranie „alterare" a Aceluiaşi prin el însuşi, în timp ce el ar trebui să fie ferit prin chiar identitatea şi puterea sa de la a-l asimila pe altul; alienare, „îndopare" care reneagă alteritatea opunându-se,

---

29 Dacă trezirea îşi capătă figura concretă în responsabilitatea față de celălalt, reprezentarea, identitatea şi egalitatea se justifică pornind de la dreptate. Egalitatea ține de echitate, căreia îi este necesară cunoaşterea tot aşa cum îi este necesară spiritualității trezirii o civilizație a cunoaşterii, – *o prezență* la conştiință şi la enunțul filosofic. Însă luciditate extremă, filosofia, încă corelativă ființei, exprimându-se printr-un limbaj pe care Derrida îl numeşte logocentric – îşi calcă deja cuvântul. În spusa ei se disting căile ce conduc către cunoaştere şi către prezentare pe de-o parte, şi viața care – altfel decât a fi sau înaintea *esenței ființei* – semnifică Infinitul Altuia. Distincție care rămâne enigmă şi dia-cronie. Cf. lucrării noastre *Autrement qu'être* ou au-delà de l'essence, p. 195-218 şi următ.

în integritatea sa, la ceea ce o transcende şi o afectează încă.[30]

Ne întrebăm dacă raţiunea, înclinată întotdeauna către căutarea repausului, a liniştirii, a concilierii – implicând întotdeauna ultimitatea sau prioritatea Aceluiaşi – nu se lipseşte, prin chiar acest fapt, de raţiunea vie. Aceasta nu ar însemna că raţiune ar echivala cu *căutarea* unei egalităţi cu sine – a unei adecvări la sine – care ar fi *mai bună* decât adecvarea deja atinsă. Împotriva acestui romantism desuet şi nejustificabil, precum cel care preferă războiul păcii, clasicismul plenitudinii este frumos în luciditatea sa. Ne întrebăm însă dacă luciditatea – perfecţiune a cunoaşterii – este veghea cea mai trează; chiar dacă ar trebui să mărturisim că vigilenţa însăşi se cere recunoscută cu luciditate; ne întrebăm dacă veghea prelungită este o nostalgie a egalului şi nu o răbdare a Infinitului; ne întrebăm dacă, pornind de aici, ca vigilenţă şi veghe prelungită, raţiunea nu este oare tulburarea de neînlăturat a Aceluiaşi de către Altul – trezire care scutură starea de veghe – tulburare a Aceluiaşi de către Altul în cadrul diferenţei, stânjenire care, fiind mai precis non-in-diferenţă, nu se pretează la adversităţile şi la reconcilierile în care comunitatea – oricât de formală ar fi ea – declanşează mişcarea dialectică. Aici diferenţa rămâne fără nici o comunitate, iar non-indiferenţa – relaţie unică a trezirii – nu se reduce la nimic. Nelinişte, aprofundare sau zguduire a oricărui fundament şi, astfel, a prezenţei sau a simultaneităţii

30 „Israel s-a îngrăşat şi a azvârlit din picior" (Deuteronomul 32, 15). Insensibilizare care nu este echivalentă cu ideologia: căci ea se produce în plin repaus al Aceluiaşi, repaus pe care raţiunea „şi-l plăteşte" în mod legitim, somn lipsit de influenţa oricărei pulsiuni, a oricărei dorinţe. Amorţeală care deschide însă în mod sigur raţiunea către ideologii.

(prin intermediul căreia se fixează în timp originea şi nivelul ultim) în dia-cronie, expunere la altul în chip de rană sau de vulnerabilitate. Nu pasivitate inerţială sau pasivitate a efectului, ci sensibilitate: durerea întunecării vederii şi a arsurii. Mai multă lumină în ochi decât poate accepta starea sa, un contact mai puternic decât cel pe care pielea îl poate suporta: Acelaşi ţinut în stare de veghe de către un altul. O relație între Acelaşi şi Altul care, pentru filosofia Aceluiaşi, nu poate fi decât provizorie.

Însă nu este oare aceasta descrierea transcendenţei? Relație între Acelaşi şi Altul care nu ar putea fi interpretată ca stare, fie ea de luciditate, relaţie datorată vigilenţei – care, ne-linişte fiind, nu se odihneşte în tema sa, în reprezentare, în prezenţă, în fiinţă. Vigilenţa – trezire în starea de veghe – are semnificaţia de-fecţiunii identităţii, ceea ce nu înseamnă suprimarea sa, ci substituirea aproapelui – ordine sau dezordine în care raţiunea nu mai este nici cunoaştere, nici acţiune, ci în care, izgonită din starea sa de către Celălalt – izgonită din Acelaşi şi din fiinţă – ea este în relaţie etică cu aproapele, proximitate a aproapelui.

Aceste întrebări vizează ceea ce este ultim şi chiar posibilitatea sau imposibilitatea a ceea ce este ultim. Ar trebui oare să gândim că identificarea Aceluiaşi, în cadrul căreia fiinţa răspunde de prezenţa sa, este raţiunea în vigilenţa spiritului său, dar că, ţinând în frâu fiecare dintre epocile sale, ea invocă întreaga istorie a umanităţii pentru a-şi regăsi siguranţa şi, de aici, pentru a se împlini dialectic trecând prin rupturi şi regăsiri ale identităţii şi mergând până la triumful final al *identificării* în Ideea Absolută, identitate a acestei mişcări raţionale şi a fiinţei? Nu trebuie oare dimpotrivă, în identitatea Aceluiaşi şi în întoarcerea sa la sine, acolo unde raţiunea ca identificare pretinde să

triumfe – în identitatea Aceluiaşi la care gândirea prin ea însăşi aspiră ca la un fel de odihnă – nu trebuie deci oare să ne temem de o năucire, de o pietrificare, de o împotmolire, sau o lâncezeală? Dilema poate fi expusă şi astfel: altul care se sustrage identificării trece oare în mod abuziv – sau numai pentru o perioadă – drept adversar al Aceluiaşi, într-un joc diabolic capabil să deruteze doar o cunoaştere nerăbdătoare să răzbată şi refuzând metodologia istoriei, joc pe care spiritul, în răbdarea sa, specifică conceptului, îl va dejuca, sigur de a fi triumfat într-un timp care îi este propriu acestui altul? Acest altul nu trebuie să fie înțeles oare la rândul lui – potrivit unei alterități ale cărei trăsături au fost schițate până acum – ca o punere permanentă sub semnul întrebării, fără orizont ultim, a priorității şi a calmului Aceluiaşi, precum arderea fără consumare a unei flăcări nepotolite? Suspiciune mai pasivă decât orice pasivitate, nelăsând nici măcar cenuşă în urma ei; suspiciune în care înfloreşte însă sensul: mai mult în mai puțin sau unul pentru celălalt – suspiciune a tendinței, trezire în sânul veghii înseşi, dezmeticire mereu mai profundă, o insomnie mai vigilentă decât luciditatea evidenței în care Acelaşi-ul rezidă – şi încă, şi deja – visează în prezentul său; dincolo de dialectica ce, în ciuda neliniştii sale, rămâne conştiință a Aceluiaşi în împlinirea sa sau, încă şi mai simplu, rămâne ideea însăşi a împlinirii şi a ceea ce este ultim.

DESPRE MOARTE ÎN GÂNDIREA LUI ERNST BLOCH*

1. *Importanța temei pentru adevărul acestei gândiri.*

Marxismul lui Ernst Bloch este în mod deliberat umanist; aprecieri care s-ar justifica atât prin textele de maturitate, cât şi prin cele de tinerețe ale lui Marx. Niciodată doctrina ce se vrea ştiință preocupată de obiectivitate nu va respinge „umanismul real". „El este repus pe picioare în dimensiunea sa reală şi nu formală".[1]

O nouă filosofie şi nu simplă „secularizare" – aplicație tehnică sau „supunere" realistă – adevăruri acumulate deja de către tradiția spiritualistă şi de către „spiritualitate", marxismul şi-ar trage forța atât din reacția morală pe care o suscită, chiar şi în rândul privilegiaților regimului nedrept, mizeria aproapelui, cât şi din analiza obiectivă a realității.[2] Două surse ale conştiinței revoluționare – care ar fi autentica conştiință de sine – aflate în confluență sau care izvorăsc din aceeaşi origine subterană. „Mizeria, în măsura în care îşi înțelege cauzele, devine pârghia revoluției", „umanitatea care se concepe prin acțiune", se identifică cu „înaintarea roşie a inteligheției"; însă aceste propoziții nu ar fi mai marxiste decât ideea, emisă în stil husserlian, a unui acces autentic la mizeria omului „aservit, umilit şi dispretuit",

---

* Apărut în *Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch*, Payot, 1976.

1 *Prinzip Hoffnung*. p. 1608.

2 *Prinzip Hoffnung*. p. 1605.

pornind de la revoltă, sau invers, a unui acces, pornind de la mizerie, la „forța revoltei orientate împotriva cauzei mizeriei".[3]

Însă în filosofia lui Ernst Bloch, care nu este, la prima vedere, decât o interpretare a marxismului, acesta din urmă este puternic amplificat prin atenția orientată către toate operele spiritului uman. În ele se trezesc nenumărate armonii: cultura universală vibrează prin simpatie. Rezonanță unică! Dând o semnificație proprie expresiei: „distrugeți toate relațiile în care omul este umilit, aservit, declasat şi disprețuit", Ernst Bloch recuperează totuşi modurile valabile ale civilizației umane – filosofie, artă şi religie. Ele reprezintă pentru el expresia speranței umane, anticiparea viitorului în care va exista o umanitate absentă astăzi. Anticipare pentru care marxismul ar fi formula adecvată şi riguroasă, care face posibilă interpretarea în spirit şi în adevăr a operelor trecutului, încă abstracte şi mai sărace. Marxismul abandonează cerul pentru a vorbi limbajul pământului. Cu certitudine. Însă „un bun conținut intelectual (ein guter Gehalt) nu este slăbit atunci când este reabilitat şi este încă şi mai evident faptul că el nu este secularizat atunci când, repus pe picioare, este înfăptuit"[4]. – Doar dacă nu înțelegem, adaugă Bloch, secularizarea în sens marxist ca suprimare a oricărei înălțimi în care omul nu apare. Astfel se întâmplă cu cultura mondială, aşa cum o vede Bloch, precum şi cu Vechiul Testament văzut de către creştini: el nu ar face decât să prefigureze sensul autentic al revelației, cu toate că biserica îl menține printre Cărțile sfinte.

Filosofia lui Bloch vrea deci în mod deliberat să ignore „revoluția culturală": din această perspectivă, ea se

---

3 Ibid. p. 1606.
4 Ibid. 1615.

plasează deja într-o eră post-revoluționară. În cultură – înțeleasă ca speranță – umanitatea este deja regăsită, cel puțin pentru că ea se caută în ciuda luptei de clasă. Nu sub forma unui compromis oarecare, nu pentru a atenua această luptă, ci pentru a o intensifica, pentru că ea ar fi singura cale către universalitatea reală, aceea către care se îndreaptă speranța culturii umane. Repunerea în valoare a acestor speranțe şi afirmarea lor constituie opera magistrală a lui Bloch, consacrată interpretării civilizației mondiale. Hermeneutică rafinată care nu seamănă în nici un fel cu încercările grosiere de reducționism vulgar „al suprastructurilor" la infrastructura economică. Înalta cultură personală a lui Bloch – ştiințifică, istorică, literară, muzicală – este la nivelul „documentației" pe care o interpretează şi pe care se complace, în mod vizibil, să o interpreteze ca şi cum ar orchestra contrapunctul conceptelor marxiste pentru o orchestră care ar reuni toate geniile pământului. În filosofia sa – conformă din acest punct de vedere înțelepciunii greceşti – *umanul* este în mod concomitent tratat pornind de la *ființă, dar şi* în ireductibilitatea sa la lucrurile lumii. Spectacolul mizeriei şi al frustrării aproapelui, al aservirii sale la un regim de exploatare economică şi discursul riguros etic pe care el îl generează, întâlnesc, potrivit lui Bloch şi la Bloch, discursul logic asupra ființei, discursul ontologic. El determină trezirea acestuia.[5] Împlinirea omului este împlinirea ființei în adevărul său. Însă probabil niciodată un corpus ideatic nu a prezentat vreo suprafață în care etica şi ontologia, în opoziția în care sunt înțelese în cadrul unei lumi neîmplinite, să fie precum două texte suprapuse de aşa manieră încât să nu se poată spune care este scriitura

5 *Prinzip Hoffnung*, 1604.

care o prezintă pe cealaltă. Acest fapt mai este oare conform rațiunii ateniene?[6]

Însă pentru ca această confluență a discursului filosofic și a celui etic să fie convingătoare, pentru ca ordinea a ceea ce s-a convenit să fie numit natură în splendoarea sa

---

6 Nu se pune problema de a contesta sursele grecești ale gândirii lui Ernest Bloch, și nici predominanța zdrobitoare în spiritul său a culturii occidentale asupra culturii sale propriu-zis evreiești. Aceasta se reduce probabil la lectura Vechiului Testament (în traducere) și la elementele de folclor importate prin evreimea est-europeană, cu istoriile hasidice, foarte apreciate în Occident. Contextul rabinic, adică talmudic al acestor texte – fără de care nu există iudaism post-biblic – pare a fi puțin cunoscut de către eminentul filosof. Și totuși, numeroase motive categoric iudaice – sau de un iudaism accentuat – sunt prezente în opera sa. Iată un inventar (cu certitudine incomplet) sec al acestora: 1) utopie ce poate fi apropiată de ceea ce textele talmudice numesc – dincolo de mesianism – *lumea ce va să vină* pe care „nici un ochi nu a văzut-o". 2) Lumea ce va să vină la care fiecare își va aduce prinosul: *a-și avea partea în lumea ce va să vină* corespunde în Talmud cu: *a-și aduce prinosul la lumea ce va să vină.* 3) Lumea văzută ca neîmplinită: cf. sfârșitului versetului 3 din capitolul 2 din Geneză: lucrarea pe care Dumnezeu „o zidise și o făcuse". 4) Apropiere radicală a ontologiei și a eticii, aceasta nefiind *semnul* perfecțiunii ființei, ci împlinirea însăși; asemănare cu textele talmudice foarte numeroase în care Tora – doctrină a dreptății – este instrumentul, modelul și fundamentul sau fondarea lumii; zdruncinarea sa amenință cosmosul cu întoarcerea la neant. 5) Libertatea omului-în-vederea-lucrării prin comparație cu „V-am scos din sclavia egipteană pentru a fi slujitorii Mei". 6) Lumea gândită ca Heimat – poate fi apropiată de noțiunea de *pământ al făgăduinței* – repudiind societățile nedrepte – însă care nu este nici spațiu vital și nici pământ natal. 7) Anticiparea lumii utopice în mirarea încercată în fața realităților celor mai simple, care devin „treaba mea": *tua res agitur*, poate fi apropiată de uluirea exprimată prin binecuvântările ce împodobesc ziua evreului religios. Posibilitate de a înțelege paginile lui Buber în care raportul cu lucrurile este prezentat după modelul lui Eu-Tu. 8) Moartea, care nu sparge decât coaja umanului, poate fi apropiată de noțiunea biblică a vieții „binecuvântate cu zile multe" (expresia „multe" să implice în acest caz vreo nuanță peiorativă).

rece sau în legalitatea sa științifică și astronomică să poată căpăta o semnificație pentru om, recunoscut în dez-astrul său[7], trebuie să fie dat un răspuns la problema morții. Fără acesta, poziția lui Bloch ar rămâne la stadiul unei oarecare omilii marxiste. Ocupând în sfârșit un loc într-o lume devenită ordinea sa, devenită patria sa, la sinele său (Bloch utilizează termenul *Heimat* pentru a desemna realizarea utopiei), trebuie nu doar ca omul să găsească aici dreptatea socială mereu promisă, începând de la logosul universal al naturii și până la diversele idealisme. Trebuie nu doar ca aceste sisteme de gândire să consoleze omul în legătură cu violențele pe care el le suportă în realitate, asigurându-l de libertatea conștiinței sale transcendentale în care se constituie ființa realului și în care, cel puțin în nevoile sale, ființa se înțelege[8]. Acordul dintre ființă și om cere, dincolo de consolări, liniștirea angoasei morții inevitabile a Eului. Cu excepția doar a cazului în care dreptatea și împlinirea ființei nu ar primi un sens nou și nu ar dovedi o înrudire

7 Cf. despre noțiunea de dezastru vezi notele lui Maurice Blanchot în *Nouveau commerce*, 30-31, p. 21 și următ., reluate în *l'Ecriture du Désastre*, Gallimard, 1981.

8 Cu siguranță că nu pe calea spinozistă (unde totuși filosoful nu se gândește „la nimic mai puțin decât la moarte" pentru că el meditează, atunci când meditează cu adevărat, la viața fără de moarte întru totalitatea divină, atunci când gândește cu adevărat) se va angaja Ernst Bloch. Admirând imanentismul lui Spinoza în măsura în care el exclude din real intenții finaliste și violența unui Dumnezeu exterior ființei – el va refuza această lume, *deja făcută*, încă de la început, „precum un cristal cu soarele la zenit, astfel încât să împiedice ca vreun lucru să facă umbră" PH, 999), lume fără istorie sau evoluție, acest „complex al ceea ce devine", acest substitut „astralo-mitic, apoi panteist, apoi mecanicist" al totalității care „se situează la locul său ca unitate a lumii date". „El va fi împotriva mulțumirii resimțite până la suficiență" (PH, 362). Pentru Ernst Bloch, lumea trebuie făcută și transformată, iar adevărul ei stă în *praxis*.

profundă, şi a celui în care subiectivitatea subiectului, în raportul său cu Fiinţa, nu ar manifesta o modalitate de nebănuit în care moartea îşi pierde durerea.

2. *Viitorul pur.*

Ernst Bloch înţelege marxismul ca moment filosofic. El îl plasează, mai ales, în prelungirea *Fenomenologiei spiritului*, unde munca dobândeşte pentru prima dată o demnitate categorială. Ambiţia marxistă de a transforma lumea nu semnifică o prioritate oarecare a acţiunii, care s-ar substitui cercetării adevărului şi ar plia lumea după o valoare care de fapt nu ar proveni dintr-o astfel de cercetare. Adevărul fiinţei, în calitate de adevăr – şi fără intervenţia unui voluntarism oarecare, care ar întrerupe Raţiunea – este condiţionat de muncă, relaţie fundamentală între subiect şi obiect. *Actul ar face parte din manifestarea fiinţei.* Ceea ce în mod cert nu este posibil decât prin intermediul unei noi noţiuni relative la inteligibilitatea fiinţei, aport marxist la istoria filosofiei, înaintea oricărei contribuţii la politică şi la economie înţelese ca acoperind regiuni particulare ale Realului. Inteligibilitatea fiinţei care este în acelaşi timp şi „gestul său de a fi“ ar coincide cu *împlinirea sa de neîmplinit*: pe de-o parte, cu materialitatea sa – *putere* ce trebuie să treacă la *act*, după cum susţinea Aristotel – pe de altă parte, cu umanitatea sa, cu acel ceva prin care puterea trece în act şi se determină. Acel ceva prin care ea se determină nu este iniţial o „operaţiune“ a spiritului – judecată pură, sinteză pură a intelectului în cadrul idealismului originat în Kant. Actul este munca. Nimic nu este accesibil, nu se *arată* fără a se determina prin intervenţia muncii

corporale a omului. Muncă ce nu este o oarecare pornire oarbă – anume, cauzalitate mecanică însoțită la o adică de perspective în chip de epifenomene; nici cauzalitate care se acordă – sau nu se acordă – retrospectiv – cu o finalitate ce i-ar fi proprie omului și potrivit căreia ceva ar fi adevărat sau fals în urma reușitei sau eșecului acestui acord pragmatic. Muncă ce nu este preocupare pentru sine-însuși în manipularea „lucrurilor-ustensile“ (*Zuhandenes*), mergând până la alienarea proprie prin tehnică. Muncă înțeleasă ca o condiție transcendentală a adevărului, muncă ce produce ființă prin materie, în dublul sens al cuvântului a produce: *a face* și *a prezenta* ființa în adevărul său. Praxis înseamnă: munca înțeleasă ca o condiție transcendentală a datului sensibil, manieră de apariție specifică a materiei. Însă deja modul în care apare senzației presupune o muncă pe care nici o imagine nu o precede. Noțiune nicidecum hibridă, ea este forjată într-o perspectivă care rămâne filosofică. Ne-am înșela dacă am vedea aici o simplificare sau o neînțelegere a problemei cunoașterii. Omul este subiectivitate în calitate de muncitor.

Adevărul ființei este astfel actualizare a puterii – sau Istorie. Determinare a nedeterminatului, ea merge către ceea ce nu este încă nicăieri. Ea nu se separă de speranță. Speranța este aici pe meleagul său natal. Însă a concepe astfel adevărul, înseamnă a denunța ca pur ideologică – reieșind dintr-o cunoaștere neîmplinită, din știința ființei neîmplinite – noțiunea unei ființe care ar fi, din eternitate, reală sau care s-ar desfășura într-un timp ce imită prin mobilitatea sa o eternitate imobilă a împlinirii. A considera că praxisul condiționează adevărul înseamnă a lua în serios timpul; înseamnă a înțelege prin viitor ceea ce într-adevăr nu s-a întâmplat și nu preexistă sub nici o formă: nici ca

implicat în pliurile explicitului, nici ca profund în misterul intimității, nici ca Dumnezeu concentrând timpul în transcendența sa, nici ca *Deus sive Natura.* Dumnezeu fără transcendență, desigur, dar care conține viitorul în eternitatea Naturii. Viitorul praxisului nu are încă loc sub nici o formă. El este viitor al utopiei în deschiderea experienței pure. Fără aceasta din urmă, activitatea care desăvârşeşte fiinţa – adică umanitatea – nu ar putea nici să înceapă, nici să continue în îndelungata sa răbdare de ştiinţă şi de efort.

Trebuie desigur să notăm aici analogia între utopismul lui Ernst Bloch şi marile instituţii ale filosofiei contemporane, sensibilă la viitor ca la esenţialul temporalităţii. Noutatea ireductibilă a fiecărei clipe a duratei bergsoniene, punând sub semnul întrebării caracterul definitiv al trecutului căruia ea îi conferă în mod liber un nou sens, atestă deja o ruptură faţă de timpul din *Timaios.* După *Cele două surse ale moralei şi ale religiei* durata este legată de relaţia cu aproapele într-o generozitate creatoare şi potrivit unui instinct social altul decât cel al sociologilor şi al istoricilor. Însă tocmai astfel, pe calea interiorizării, a purei spiritualităţi în care, prin sfinţenie, viitorul devine prezenţă şi are loc, fără a se arăta în timpul lumii şi fără a fi conştient de utopismul său. Istoria se ascunde, mizeria lumii este fie survolată, fie evitată în pasajele subterane ale sufletului, săpate sub fundaţiile cartierelor destinate săracilor, suficient de profund pentru a nu se răni şi pentru a nu provoca nici o dărâmătură. Ceea ce nu este o insuficienţă de inimă, ci o deficienţă conceptuală a unei filosofii. Pentru Ernst Bloch umanizarea realului nu va altera lumea.

Se ştie, pe de altă parte, că în celebrele analize heideggeriene ale timpului, „ex-stazul" viitorului este privilegiat în raport cu cele ale prezentului şi trecutului. Însă

timpul uman datorează originalitatea unei „temporalizări pornind de la viitor“ tocmai finitudinii existenţei umane, „aflată în slujba fiinţei“ şi care, prin existenţa sa, este „în-vederea-morții“. „Ființă-în-vederea-morţii“, „posibilitate de a fi“ cea mai proprie omului, întrucât îi este absolut inaccesibilă (fiecare moare pentru sine, fără nici o posibilitate de a fi înlocuit de cineva), angoasa în care apare iminența neantului este viitorul original, modalitatea cea mai autentică a umanității omului. Această schemă a viitorului pur este la antipodul celei care se degajă din gândirea lui Ernst Bloch. Neantul utopiei nu este neantul morții, iar speranța nu este angoasă. Acest fapt este bătător la ochi. Însă la Bloch, nu moartea este cea care deschide viitorul autentic, ea însăşi trebuind înțeleasă în raport cu viitorul utopiei. Viitorul utopiei este speranţa de a realiza ceea ce nu este încă realizat. Speranţă a unui subiect uman încă străin de el însuşi, facticitate pură – pur *Dass-sein*; a unui subiect separat, invizibil lui însuşi, încă depărtat de locul în care, în fiinţa neîmplinită, ar putea într-adevăr să *fie aici* (Dasein), însă speranţă a unui subiect ce acţionează pentru viitor, a cărui subiectivitate nu revine, în ultimă instanţă, la tensiunea proiectată asupra sa – la preocuparea pentru sine a ipseității – ci la a se dedica unei lumi a viitorului, lume de împlinit, a se dedica utopiei.

3. *Moarte, unde este victoria ta?*

Să nu se vadă în aceste idei facilitatea unui optimism de comandă, care opune speranţă proletară pesimismului atestat prin filosofia disperată a descompunerii capitaliste. În cadrul mişcării mesianice a istoriei pe care el o schiţează,

Bloch nu vrea să ignore nucleul singularității umane. El reproşează dimpotrivă filosofilor „fluxului conştiinței" – lui James şi lui Bergson – faptul că ignoră în descrierile lor substanțele, nucleele care întrerup continuitatea timpului şi în care istoria se reînnoadă. El îl invocă împotriva modernilor pe Platon din *Parmenide* care remarcă aceste puncte ca pe nişte momente care nu sunt nici în mişcare, nici în repaus. Facticitatea subiectului uman – *Dass-sein*-ul – este o zonă de obscuritate în ființă, până într-atât încât *aici*-ul nu începe, pentru fiecare, decât la o anumită distanță de spațiul pe care îl ocupă. Ernst Bloch nu tratează desigur cu uşurință „conatus essendi" – stăruința în ființă –, nici lupta pentru viață, nici angoasa sfârşitului – toată această noapte în care omul se dezbate. Seriozitatea pe care el o manifestă în această privință permite doar măsurarea distanței dintre neîmplinit şi împlinire şi a plenitudinii semnificației antropologice, care este astfel livrată unui proces gândit totuşi în termeni ontologici.

În obscuritatea facticității pure, în deşertul ființei şi în indeterminarea sa, în care este azvârlit subiectul, se inserează speranța. Speranța unui la sine, a unui Da-sein. Omul în căderea sa nu ține încă de lume! Din străfundurile obscurității sale, subiectul lucrează pentru acest viitor sperat. Bloch refuză să considere drept esență a omului situația lui de fapt. Sub trăsăturile omului „fără domiciliu", el îl ghiceşte pe cel care „mai aproape de umanitatea sa" poate resimți drept îmbrăcăminte ceea ce la prima vedere pare să i se potrivească precum propria-i piele[9].

Sensul ultim al subiectivității ar fi deci în întregime

---

9 În sensul unui fragment remarcabil din *Spuren* (Urme), publicat în 1930, intitulat „*Der Schwarze*" (Negrul). Cf. traducerii franceze apărută la Gallimard, p. 30.

extatic. Nu prin intenționalitatea ce devine conştientă de ființă, ci prin praxisul care îl produce şi prin care subiectul este în întregime *operă*. Egoismul Eului este, dacă ne putem exprima astfel, întors pe dos, întors precum o haină. Însă ființa *pentru* care *este* Eul întâlneşte, pentru împlinirea sa utopică, Binele, care nu mai este dincolo de ființă: prin bine dispare opoziția dintre om şi lume; în acesta omul, „aproape de umanitatea sa", este *satisfăcut*, fără a se închide prin fericire într-un destin separat, fără a se retrage în cochilia constituită de propria sa piele. El nu lasă morții decât această cochilie de spart!

Victorie asupra morții, cu certitudine de neimaginat, ea este sperată de o manieră utopică. Ea se distinge la Ernst Bloch de construcțiile analoge – însă pur retorice, logice şi dialectice – ale tradiției filosofice, prin evocarea „premonițiilor" sau „presentimentelor" trăite „înainte de termen" şi în care conaturalitatea omului şi a ființei se manifestă ca o posibilitate extremă. Aşa sunt de pildă momentele privilegiate ale contemplării Unului despre care vorbeşte Plotin. Evocare reluată adesea şi care constituie trăsătura cea mai remarcabilă a ceea ce am putea numi „mistica imanenței", încercată în „Principiul Speranță".

Subiectul, în obscuritatea faptului brut, lucrează pentru o lume ce va veni, pentru o lume mai bună. Opera sa este istorică. Ea nu este pe măsura utopiei. În viitorul imediat ea nu reuşeşte decât parțial. Ea este deci şi eşec. Melancolia acestui eşec este modalitatea prin care omul se acordă cu devenirea sa istorică, este maniera sa de a se menține în ființa neîmplinită. Melancolie ce nu este deci derivată din angoasă, cum s-ar întâmpla cu orice afectivitate, în opinia lui Heidegger. Dimpotrivă: angoasa morții ar fi o modalitate a melancoliei. Teama de a muri – teama de a lăsa o operă ratată!

Evocând momentele privilegiate în care obscuritatea subiectului este traversată de o rază ce vine ca dintr-un viitor utopic, Ernst Bloch arată faptul că opera utopică a împlinirii ar putea coincide cu esența omului, că „grija de a crea" nu este, așa cum o gândește adesea Heidegger, agitație, distracție, modalitate de a abandona – în mod iluzoriu – un destin finit. Aici este rezervat un loc „conștiinței gloriei utopiei în om"[10]. Aceste momente în care lumina utopiei penetrează, pentru o clipă, în obscuritatea subiectului, sunt numite de către Bloch mirare. Mirare care este întrebare.

Întrebare neformulabilă – pentru că ființa în împlinirea sa este fără referințe, cuvântul a fi ar fi deja prea mult[11]; însă întrebare neformulabilă din care se hrănește orice întrebare umană ulterioară, chiar dacă orice întrebare ulterioară – chiar și cele filosofice și îndeosebi cele științifice – slăbește și sufocă prin formularea întrebărilor și răspunsurilor mirarea care le poartă. Mirare care nu depinde de „quiditatea" a ceea ce miră, ci de cum-ul relației cu lucrurile. Ea poate fi provocată de „modul în care o frunză este mișcată de vânt"; însă ceea ce este înțeles astfel poate să se umple cu un conținut mai familiar și mai semnificant (mit bekannteren, höheren Inhalt). Acesta poate fi un surâs de copil, privirea unei tinere, frumusețea unei melodii venind de niciunde, rostirea disprețuitoare a unui cuvânt rar care nu se raportează la nimic concret. Însă acest *conținut* mai semnificant nu este necesar pentru a suscita și a împlini intenția-simbol ce merge către *Tua res agitur* care apare astfel. Ea este mirarea cea mai profundă, fără nici o derivație, element al autenticului sub imaginea unei întrebări care devine ecou în ea însăși"[12]. Însă

---

10 *Prinzip Hoffnung*, p. 1388.

11 *Spuren*, trad. franc. p. 235, sub titlul *„L'Étonnement"* (Mirare).

12 *Prinzip Hoffnung*, p. 1388.

trebuie să facem trimitere la ansamblul textului pe care îl utilizăm aici şi în care descrierea „mirării“ este făcută în legătură cu un simplu „plouă“ preluat din *Pan* al lui Knut Hamsun[13]. Printre situațiile „mai semnificative“ în care se produce această mirare şi în care moartea nu poate atinge omul pentru că în ele umanitatea a părăsit deja individul, Bloch evocă câmpul de bătălie de la Austerlitz în *Război şi pace* al lui Tolstoi, unde prințul Bolkonski contemplă înălțimea pură a cerului şi scena din *Ana Karenina* în care Karenin şi Vronski stau la căpătâiul Anei, grav bolnavă.

Victorie asupra morții presimțită în mirare, adică acolo unde începe filosofia! Bloch se conformează tradiției occidentale: acordul omului şi ființei se anunță prin filosofie. În ciuda oricărei exaltări provocate de împlinirea utopică, nimic nu va veni – nici de sus, nici din afară – să deranjeze sau să neliniştească imanența istoriei, totuşi mesianică şi eshatologică, care se rosteşte în această gândire. Mirarea este în acelaşi timp întrebare şi răspuns. Întrebare – prin chiar disproporția sa cu obscuritatea subiectului, răspuns – prin plenitudinea sa. „Totul poate fi în *aşa măsură propria noastră «ființă»*, încât nu mai este nevoie de întrebare, aceasta să se pună însă plenar în mirare şi să devină deja fericire: o ființă care să fie fericire“[14].

Abolire în „ființa ajunsă la capăt“ – sau transformată prin praxis – a opoziției om-ființă! Trebuie să o gândim ferm. Nu există oare în demersul lui Ernst Bloch un gest intelectual absolut remarcabil, dincolo de orice artificiu dialectic şi independent de *credo*-ul personal al lui Ernst Bloch? Suntem tentați să-i acordăm o importanță proprie şi considerabilă. Transformarea lumii care este, propriu-zis,

13 *Spuren*, loc. cit.

14 *Spuren*, trad. franc. p. 237. Sublinierea ne aparține.

formarea sau in-formarea: introducerea de forme în materie prin praxis, în sensul aristotelician de actualizare – acest proces „obiectiv" *este atât de intim sau atât de autentic, de propriu (eigentlich) legat de acest praxis*, încât această obiectivitate se exaltă în posesiv – în posesivul lui *tua res agitur*. Nu trebuie oare să gândim că locul originar al posesivului este aici în loc să-l situăm în aproprierea lucrurilor, în proprietate? Drept urmare, mişcare remarcabilă pornind de la acest *tua res agitur*: mai original – mai propriu – decât pornind de la moartea ce nu poate fi cedată, se identifică identitatea Eului şi capătă consistenţă conştiinţa, dacă nu cea a lui „non omnis moriar" a lui Horaţiu, cel puţin aceea a lui „non omnis confundar".

Până la capăt împlinirea umană coincide cu fiinţa ce merge către determinarea sa completă. Ajungerea fiinţei la ea însăşi este cu certitudine imposibilă fără sfârşitul mizeriei omului: al mizeriei mele şi mai ales al mizeriei celuilalt. Mizerie – alienare care nu este numai semn sau metaforă a neîmplinirii, ci modul său original. „Umanitatea obţine un loc într-o democraţie făcută realmente posibilă, tot aşa cum aceasta reprezintă primul loc de habitare umană... Marxismul bine practicat, eliberat cu grijă şi debarasat de răii săi vecini este, din start, *humanity in act*, figură umană în împlinirea sa. El caută calea, singura care convine acestui scop în mod obiectiv, el se angajează pe această cale şi o urmează, astfel încât viitorul său este în acelaşi timp inevitabil şi oferă un la-sine"[15]. Această cale este şi cea a inteligibilităţii fiinţei, a venirii sale la sine, devenită supremă obiectivitate. În mod clar, Marx este pentru umanitatea care se caută „adevărul, calea şi viaţa". Constituirea unui loc al „habitării umane" şi „gestul" de a fi ca fiinţă ar constitui

15 *Prinzip Hoffnung*, p. 1608.

acelaşi eveniment – acelaşi Er-eignis (în sens heideggerian): acelaşi eveniment de auto-apropriere sau de dez-alienare – al apariției posesivului lui „Tua res agitur".

Însă această mântuire a omului şi a ființei este gândită în termenii unei ontologii bidimensionale, întrucât ea exclude orice referință la înălțime, ca şi cum ar exista temerea de a nu confunda înălțimea şi cerul. În prezentul eseu, care nu are intenții critice şi în care am vrut îndeosebi să evidențiem forța unor concepte ale lui Bloch, putem totuşi să nu ne mirăm de faptul că înălțimea rămâne până la capăt concepută după modelul supranaturalului şi că pentru această rațiune legitimă înălțimea rămâne suspectă, în timp ce, în cadrul prezentării pe care Bloch o face anumitor experiențe excepționale ale realizării utopice, ființa se pune într-o anumită manieră la *superlativ*, pentru a ilumina obscuritatea subiectivului. Nu este oare sugerată astfel o trecere de la noțiunea de a fi la noțiunea avuabilă de creatură? Iar înălțarea evidentă a noțiunii superlative de a fi nu ar fi trebuit să conducă oare la elaborarea unei dimensiuni a înălțimii mai puțin contestabile decât cea a universului pre-copernician?

DESPRE DEFICIENȚA FĂRĂ GRIJĂ ÎN SENS NOU*

Lui Mikel Dufrenne

...La nivelul acestui strat în care se operează în mod originar simbioza omului cu lumea, vom întrezări mereu, bâlbâite și ambigue, expresiile acestei exigențe potrivit căreia omul este o sarcină pentru om.

MIKEL DUFRENNE, Pour l'homme, p. 166.

I

Cazurile de deficiență umană – pornind de la inferioritatea în raport cu propria misiune ca om, în contextul căreia omul se simte neputincios să răspundă la ceea ce se așteaptă de la el – sunt experiențe cotidiene. Cauzele fizice, economice și politice acționează asupra omului ca și cum el nu ar fi decât o realitate naturală printre altele. Ridicarea identității umane la rangul de subiectivitate transcendentală nu anulează efectul pe care îl poate avea penetrarea metalului – lovitură de pumnal sau glonț de revolver – în inima Eului, care nu este decât un pumn de măruntaie. „Întreaga vigoare a spiritului uman este silită să sucombe la cel mai mic atom de materie“, scrie *Logica de la Port-Royal*. Deficiența omului nu se datorează oare acestei morți înțelese

* Apărut în *Concilium* 113, 1976.

ca poartă a neantului irecuzabil şi care vine să lovească o ființă al cărei sens se reduce la es*a*nță[1], la sarcina sau la misiunea de *a fi*, adică la exercițiul activității exprimate prin verbul verbelor, prin verbul a fi, pe care, cu superficialitate, îl numim auxiliar? Verb al verbelor, în fapt, el enunță o activitate care nu operează nici o schimbare – nici de calitate, nici de loc – ci identificarea însăşi a identicului şi astfel, ceva precum non-neliniştea identității, actul repausului său, aparentă contradicție în termeni, pe care grecii nu au ezitat să o gândească ca *act pur* şi care nu este probabil conceptualizabilă decât acolo unde ştim să ne minunăm de pământul stabil de sub picioarele noastre şi de bolta cerească cu stele fixe, de deasupra capului. Deficiența omului începe, de altfel, în trauma sfârşitului, care sparge energia lui *esse*, în „finitudinea es*a*nței umane". Iminența neantului, amenințarea violențelor ce pot grăbi sfârşitul, divertismentul care ne distrage atenția de la acest fapt, dar şi credința care o neagă – ne permit să modelăm după bunul plac „materia" umană.

Această energie esențială a umanului sau acest curaj de a fi – sursă a curajului – transpare în mod concret în menținerea propriei identități în ciuda a tot ceea ce ar vrea să îi altereze suficiența sau *pentru sinele*, în refuzul său de a suporta orice cauză care s-ar exercita asupra lui fără a-i primi consimțământul. În toate circumstanțele aşteptăm din partea omului o decizie liberă şi rațională. Consimțământul ar fi dat, decizia ar fi deja luată încă de la manifestarea conştiinței. Omului nu i se întâmplă nimic care să nu fie, la un nivel oarecare, asumat, nimic nu îl va putea atinge fără medierea reflecției.

1 Scriem es*a*nță cu *a* pentru a desemna prin acest cuvânt sensul verbal al cuvântului *a fi*: efectuarea ființei, *Sein* distinct de *Seiendes*.

Activitate ce nu poate totuşi ignora ceea ce riscă să-l alieneze. În acest sens, ea nu este activitate decât în chip de voință liberă şi nu de *atot-putemicie*. Finitudinea omului este în acelaşi timp distincția care se face în el între voință şi intelect. Însă visul de putere infinită nu rămâne mai puțin ideea lui fixă. Non-ignoranța sau cunoaşterea *altuia* ca dat ne permite să surmontăm finitudinea: cunoaşterea intelectului, ce se ridică la nivelul Rațiunii, extinde puterea la infinit şi, prin filosofia lui Hegel, pretinde să nu mai lase nici un „în afară“. Gândirea absolută ar fi coincidența voinței şi intelectului în Rațiune. Faptul însuşi că această excelență cere timp – „după cum am fost copii înainte de a fi maturi“ (ceea ce, pentru Descartes, fără a compromite libertatea umană a vârstei mature, ar explica îmbulzeala, uneori pitorească, a lumii noastre) – instituie, la Hegel, voința în putere. Procesul istoric semnifică un proces de integrare a totalității datului în infinitul Ideii. Pornind de aici, omul întâlneşte divinitatea care, începând cu grecii, se descrie prin această coincidență a voinței şi a cunoaşterii, unite în gândirea gândirii, prin această necesitate inteligibilă. El se afirmă identic şi inalterabil, instalat pe terenul de nezdruncinat care este pământul în cadrul sistemului astronomic – fapt empiric, însă subiacent, fapt întemeietor în cadrul actului său de repaus şi întemeietor al conceptului însuşi de întemeiere. Prezență „sub soare“ şi prezență în plină zi a cunoaşterii. În cele două sensuri ale expresiei *sub soare* pe care le reuneşte cuvântul onto-logie.

Decepția pe care o suscită deficiența umană găseşte astfel o atenuare în evocarea neîmplinirii procesului istoric promotor al integrării universale a Ființei în Idee, neîmplinire în care actul pur nu ar fi încă decât voință

liberă. Însă această deficiență poate fi explicată de asemenea prin abdicarea libertății care, în calitate de libertate, se expune, fără a se dezminți, unei alegeri nefericite. Păcatul ar explica mortalitatea însăşi şi ar fi astfel ultima justificare a non-libertății, ce ar confirma însă libertatea esențială a omului. De aici înainte, umanitatea deficitară – criminală, imorală, bolnavă, stopată sau retardată în dezvoltarea sa – ar trebui încarcerată, internată, colonizată, educată, să fie separată de adevărata umanitate bună, sănătoasă şi matură. Deficiența nu ar compromite omul, gândit mereu ca es*a*nță activă şi liberă. Însă este oare sigur faptul că, în cadrul purei activități, conştiința de sine pe care omul o atinge în Umanitate – Stat mondial şi omogen –, moartea ca neant îşi pierd durerea şi încetează să mai fie punctul în care începe deficiența?

II

Una dintre învățăturile riguroase ale gândirii heideggeriene este fără îndoială aceea că posibilitatea unui fiasco uman ar fi legată de „actul de a fi“ şi de finitudinea acestui act promis morții-neant – finitudine fără de care actul n-ar avea nici un sens ca act, cu toate că epoca metafizicii, ce uită es*a*nța în adevărul său, l-ar fi erijat în act etern în onto-teologia sa. În ciuda perspectivelor pe care, în chip genial, le deschide asupra unor noi meditații, prin îndrăzneala sa fenomenologică, această gândire se plasează, prin ataşamentul său față de act care merge până la moarte, ca şi dialectica hegeliană, printre reuşitele tradiției filosofice a continentului nostru.

Ipseitatea umană își epuizează sensul *de a fi aici*, de a fi aici-ul, desfășurându-se ca fapt-de-a-fi-în-lume. Însă a fi aici este o *modalitate* ce revine la a avea de ființat, es*a*nță care, înainte de orice formulare teoretică a problemei, este deja problematizare asupra es*a*nței ființei. Problematizare care nu este un atribut oarecare, adjectiv al substanței umane, ci maniera, modalitatea, *cum*-ul, adverbialitatea ființei care are *de ființat*. Omul, potrivit multor pagini din *Sein und Zeit*, pare să nu aibă decât un privilegiu metodologic: pentru că ființa sa se dezvoltă în chip de interogație asupra es*a*nței ființei, el ar fi calea care ar duce la răspuns. Însă interogarea es*a*nței în om inversează genitivul-obiectiv al său în genitiv-subiectiv (în această inversare constă faimoasa *Kehre* heideggeriană, și nu într-un simplu moment din evoluția filosofului): es*a*nța ființei constă în faptul-de-a-fi-în-întrebare și în măsura în care ființa echivalează cu faptul-de-a-fi-în-întrebare, în măsura în care *esse* se îndreaptă către acest în-curs-de-a-se-pune în întrebare, omul se interoghează asupra es*a*nței ființei. Nu este deci vorba de un eveniment antropologic, care ar angaja regiunea umană a Realului. Tocmai în această calitate de aventură a lui *esse* luat în mod absolut (ca *Sein uberhaupt*) se plasează ființa în chestiune în *a-fi-aici* al omului *având-de-ființat* și, ca atare, pune întrebări.

Însă această reducere a umanității la sarcina de a fi merge la Heidegger până la o remarcabilă deducție a ipseității înseși pornind de la es*a*nța ființei. Es*a*nța ființei sau *a-fi-în-întrebare* este problematică în *a-fi-aici*, înțeles ca *a-avea-de-ființat* care este ființa omului. *Omul este*, acest fapt echivalează cu omul *are* de ființat. „Proprietatea“ indicată în *a avea* din a-avea-de-ființat

măsoară irecuzabilul – irecuzabilul faptului *de a muri din...* – astricției de a fi, inclusă în *de* din de ființat... În acest sens poate spune Heidegger în debutul paragrafului 9 din *Sein und Zeit* că *faptul-de-a-fi-aici* este caracterizat prin *Jemeinigkeit*, „minetate“, pentru că a fi aici este în mod esențial *Jemeinigkeit*, pentru că omul care *are-de-ființat* este Eu. Şi nu invers! Ipseitatea este ca emfaza lui *de*... Es*a*nța – „gestul“ sau cursul ființei – se orientează astfel – începând cu *Sein und Zeit* – în problematicitatea ființei sale ca apropierea de către *faptul-de-a-fi-aici* care *are de ființat* – ca *Er-eignis*. Iar omul epuizează sensul umanității sale şi al ipseității sale, articulând *Er-eignis*-ul ființei.

Însă această manieră de a fi problematic ca *Er-eignis*, pornind de la *faptul-de-a-fi-aici* este dezvoltată de către Heidegger ca aventură în vederea morții: temporalitate şi finitudine. Finitudine care, ca atare, comportă deja posibilitatea unei deficiențe: a unei recăderi în viața cotidiană ce obnubilează „certitudinea a priori“ a sfârşitului, uşurând existența, asigurând-o în privința morții, distrăgând-o, permițându-i să se placă pe sine în ființa însăşi, care este totuşi sortită sfârşitului. Vom regăsi, şi aici, deficiența umană ca fiind inversul sarcinii sale de a fi, care este sarcina sau destinul omului.

Ceea ce este totuşi frapant în această analiză – deja atât de înclinată să întrevadă sensul umanului pornind de la o pasivitate şi de la un pasiv mai pasiv decât orice suferință şi decât orice răbdare corelative pur şi simplu actelor – este fidelitatea sa față de ideea de subsumare, de com*pre*hensiune, de pricepere, este această izbucnire de curaj din spatele pasivității. *Ființa-în-vederea-morții* sau ființa destinată morții este şi putere-de-a-fi, iar moartea,

potrivit unei terminologii semnificative, este *posibilitate* a imposibilității și nicidecum un moment extrem, smuls oricărei subsumări, nicidecum o imposibilitate de putere, dincolo de orice cuprindere sau desprindere, dincolo de orice primire, pur rapt. Dispozițiile afective (Stimmungen) care, potrivit lui Heidegger, semnifică tot atâtea feluri ale faptului-de-a-fi-aici, ale umanității, moduri de a se acorda cu es*a*nța care trebuie să fie – adică să surprindă puterea de a fi –, se referă toate, pentru el, la angoasa în care ființa-în-vederea-morții înfruntă cu curaj și disperare – în deplină libertate – neantul în care umanitatea *este* astfel în mod fidel destinul său ontologic, între a fi și a nu fi. Angoasa și omul aflat în ea, ambele sunt ontologii. Însă scopul es*a*nței nu mai este problematic. El este înțeles. A-fi-în-vederea-morții ca și a fi la capăt, ca și a fi la sfârșit – reprezintă certitudine, *Gewissheit*, în paroxismul său de *Gewissen* și ca origine a conștiinței morale. Iminența morții – viitorul însuși al temporalității – amenință neantul. Numai neantul amenință în moarte.

III

Ne întrebăm dacă umanul, gândit pornind de la ontologie ca libertate, ca voință de putere sau ca asumând în totalitatea și în finitudinea sa es*a*nța ființei – gândită astfel pornind de la angoasa (privire plonjând în abisul neantului) ce s-ar resimți în orice emoție și orice ne-liniște – gândită deci pornind de la ontologia căreia i se subordonează, pe care se întemeiază, din care ar deriva și în care s-ar insera, pentru filosofia europeană, legea sa și obediența sa morală și politică și tot ceea ce Biblia părea

să-i aducă – dacă acest uman mai este încă pe măsura a ceea ce, în deficiența umană, izbește inteligența modernă. Inteligența modernă, cea care, la Auschwitz, trăiește împlinirea legii și a supunerii – decurgând din actul eroic – în totalitarismele, fasciste și nefasciste, ale secolului XX. Inteligența modernă își are rațiunile sale, chiar dacă Rațiunea eternă ar trebui să le renege într-o bună zi. Ea le extrage din amintiri foarte recente – și din actualitatea încă actuală – în care deficiența umană și-a pierdut alura de excepție prin supunerea față de propagandă, în fața terorii, a tuturor tehnicilor de condiționare în care atot-puterea oamenilor se va dovedi corelativă certitudinii potrivit căreia din om se poate face orice. Victimele – oameni dezumanizați prin delegarea puterilor în care ei căutau exaltarea puterii, la fel de dezumanizați însă și cei care au comandat și care, în urma analizei, apar ei înșiși ca instrumente ale unui mecanism, ale unei dialectici, ale unui sistem, ale banilor. Se poate spune că ei nu pun sub semnul întrebării chiar axiomele analizei marxiste, care totodată recunoștea faptele ce țin de alienare și condiționarea de către structurile economice și care, în ciuda convulsiilor sociale în fața cărora simpla voință liberă își mărturisea neputința, regăsea optimismul umanist anunțând o umanitate triumfătoare pe punctul de a se naște grație unei lucidități ce integrează și folosește aceste convulsii ca fiind necesare eficacității umane. Iar fenomenul stalinismului și resurgența conflictelor naționaliste între statele intrate pe calea socialismului au dat posibilității de degradare umană o semnificație diferită de cea pe care ea putea s-o primească, pornind de la o barbarie inocentă, de la păcatul originar sau neoriginar și de la divertisment. Succesul tezelor psihanalitice în

această perioadă de după dezastrul – cel puțin provizoriu – al fascismului (succes datorat la rându-i amintirii totalitarismului) ne-a obişnuit cu ideea unor traume nemediatizate, a unei înstăpâniri asupra libertății fără ştirea noastră, cu pătrunderea prin contrabandă într-o lume dezarmată, cu procedee în care rațiunea se spală o dată cu creierele, fără să mai aibă de-a face cu unitatea apercepției transcendentale şi nici cu vreo Rațiune practică.

Însă deficiența umană capătă în zilele noastre o semnificație nouă *prin chiar conştiința pe care o avem referitor la această deficiență.* Ea este trăită într-o ambiguitate: disperare şi frivolitate. Exaltarea umanului în curajul şi în eroismul său – în identitatea sa de activitate pură – se preschimbă în conştiință a falimentului, dar şi a jocului. Joc al influențelor şi al pulsiunilor. Joc jucat fără jucători, fără miză, joc fără subiect şi fără rigoare rațională: stoică, spinozistă sau hegeliană. Poate că tocmai această reîntoarcere a crizei sensului în iresponsabilitatea jocului este, în ciuda ambiguității sale, modalitatea cea mai pervers subtilă a fiasco-ului uman. Dezordine grațioasă a simplelor reflexe ale lui a fi, resimțită ca mai puțin constrângătoare în arbitrariul său, care cedează drogului, decât legea socială şi chiar logică, întotdeauna represive. Ființa se acceptă cu plăcere. Legea riguroasă se denunță ca fiind ipocrită, căci obstinându-se în rigoarea sa, ea îşi arată în acelaşi timp uzura şi non-sensul. Moartea, fără a lua în considerație semnificația sa de sfârşit, adaugă lejerității ființei gratuitatea vanului. „Vanitate a vanităților“, expresia Ecleziastului este încântător de precisă. Vanitate cu expozant: moartea nu va lovi decât ceea ce pare a fi act, pentru că nu vor mai exista acte, pentru că nu va mai exista subiect şi nici

activități. Nu vor mai exista decât capricii de epifenomene și chiar altele decât ele însele. În hăul morții se prăbușesc vanele simulacre de semnificați. Criză a limbajului în care se dizolvă toate sintezele, operă a subiectivității constituante. Este sfârșitul lumii ale cărei arsenale nucleare revelează aspectul popular și angoasant al acesteia. Poate că până aici duce fiasco-ul umanului.

IV

Nici predicația și nici consolarea nu au caracter filosofic. Însă fiasco-ul umanului care ne pare că se naște ca prelungire a unei anumite exaltări a Aceluiași, a Identicului, a Activității și a Ființei – chiar dacă ar fi doar simpla repunere în discuție a acestora –, nu sugerează oare, prin chiar această repunere în discuție, o altă semnificare: un alt sens și o altă manieră de a semnifica? Ne putem întreba dacă dezacordul dintre Sens și Ființă – riscul permanent pentru Sens de a se expulza din ființă și de a rătăci derutat, exilat și persecutat – nu trimite oare la o raționalitate ce se lipsește de confirmarea de către Ființă și *pentru care fiasco-ul însuși al raționalității Aceluiași este o încercare necesară și suportabilă*? Raționalitate nouă sau mai veche decât raționalitatea ce ține de pământul imobil „sub soare" sau, mai precis, decât pozitivitatea și care, în consecință, nu se reduce la aventura ontologică cu care, de la Aristotel la Heidegger, coincide și în care au fost antrenați, o dată cu teologia tradițională – rămasă gândire a identității și a ființei – Dumnezeu și omul biblic sau omonimele lor –, aventură care i-a fost mortală primului, potrivit lui Nietzsche, și celui de-al doilea, potrivit anti-umanismului

contemporan; mortală în orice caz omonimelor: omului-în-lume și lui Dumnezeu care se plasează, în lumea sensibilă, sub același soare al lumii. De multă vreme, sensul care nu triumfă, care nu se instalează în repausul absolut al pământului sub bolta cerească, trece drept obiectiv, romantic, nefericire a conștiinței nefericite. Nimeni nu se întreabă dacă non-repausul, neliniștea, întrebarea și, de aici, Căutarea și Dorința, prost cotate printre valorile pozitive, sunt o simplă descreștere a repausului, a răspunsului și a posesiei, adică a gândurilor insuficiente asupra identicului, a cunoștințelor sărăcăcioase sau dacă, în aceste relații inegale cu ele însele, nu este gândită diferența, ireductibila alteritate, de „ne-conținutul", Infinitul sau Dumnezeu; dacă, din întâmplare, cunoaștere, răspuns, rezultate nu ar fi cumva un psihism insuficient gândurilor necesare în acest context, mai sărace decât întrebarea care este în același timp și cerință adresată celuilalt, chiar dacă ar fi rugăciune fără răspuns; dacă cerință, căutare și dorință, departe de a nu purta în ele decât golul necesității, nu sunt explozia lui „mai mult" în „mai puțin", pe care Descartes o numea ideea de infinit. Oare nu la aceste gânduri – altele decât cele care, în conștiința intențională, „vor", după propria măsură, corelativul, repausul și identitatea pozitivului *astronomic* – se referă Blanchot atunci când spune: „Presimțim că *dez-astru* este chiar gândirea"[2].

Umanul este limitat la egalitatea față de sine și față de ființă, la activitatea în conștiința de sine – la identic,

[2] Maurice Blanchot, „Discours sur la patience", în *Nouveau Commerce*, p. 30-31, 21, reluat în „Ecriture du Desastre", Gallimard, 1981. Despărțirea cuvântului în dez-astru și sublinierea ne aparțin.

la pozitivul pe care îl face posibil pământul ferm, fără a lua în considerație „sinteza pasivă“ a timpului, adică îmbătrânirea care se produce, fără ca cineva s-o producă și care semnifică, fără ca cineva s-o sublinieze, un adio spus lumii, pământului ferm, prezenței, es*a*nței: dez-inter-es(*se*) prin trecere. Însă acest dez-inter-es(*se*), acest concediu, acest adio nu semnifică oare un *la-Dumnezeu**? Sinteza pasivă a timpului, răbdarea este așteptare fără așteptarea vreunui sfârșit, pe care o înșală așteptările determinate, copleșite de ceea ce este luat în posesie și se pretează *comprehensiunii*. Timpul ca așteptare – răbdare, mai pasivă decât orice pasivitate corelativă a actelor – așteaptă insesizabilul.

Insesizabilul acestei așteptări se menține oare încă în ipostaza *ființării* în care îl închide limba care îl numește? Sau *intervalul* acestei lumi nu este oare modalitatea pe care umanul și-o rezervă sau și-o inspiră, în care el se *problematizează*, de unde pune întrebări? Răbdare a așteptării, timpul este întrebare, căutare, cerere și rugăciune. Gânduri mai pilduitoare decât cele pozitive și care s-ar vrea totuși să se substituie acestora, ca și cum răbdarea și timpul ar fi un gen de teologie negativă, separată de Dumnezeul său prin indiferență. Există aici, dimpotrivă, un grad de pasivitate în care căutarea și întrebarea par încă ascunse, adică menținute în secret față de hazardul lor de liniștită așteptare. Cuvântul profetului (*Is. 65, 1*) pe care îl citim ca ilustrare spune admirabil: „Eram gata să răspund celor ce nu întrebau de Mine, eram gata să fiu găsit de cei ce nu Mă căutau“. Gânduri mai pilduitoare! Răbdare și lungime a timpului care nici măcar nu trebuie înțelese ca ultimă soluție a unei revelații

* Joc de cuvinte: „à-Dieu“ (la Dumnezeu) – „adieu“ (adio) (n.tr.).

parcimonioase a Infinitului, finitului uman: ele suportă sau suferă refuzul sau punerea sub semnul întrebării care țintește – sau uimește – finitul și prin care Infinitul transcende dincolo de ființă; însă și prin care el inspiră – de o manieră traumatică – finitul și este gândit. *In* de la Infinit nu este o simplă negație, ci timp și umanitate. Omul nu este „un înger căzut care își amintește cerurile“, el aparține semnificației înseși a Infinitului. Semnificație inseparabilă de răbdare și de așteptare; inseparabilă de timp, împotriva căruia, ca și cum ar fi vorba de contingențe „subiective“, revine întrebarea insidioasă – singura pretins serioasă – asupra existenței lui Dumnezeu. Ea nu reprezintă decât întoarcerea ontologiei și a pretenției sale de a deține măsura ultimă a sensului. Probabil tocmai împotriva ei stă mărturie și cuvântul profetului pe care tocmai l-am citat: termenul paralel lui *a fi găsit* rămâne verbul ce exprimă forma pasivă a lui *a căuta* – transcendența *găsește* rămânând căutare încă (este viața sa) și chiar răbdare, pasivă până la a-și uita propria cerere – sau rugăciune – în pura lungime și pura apatie și tăcere a timpului. Inspirație traumatică – traumă fără atingere, traumă presimțită: teamă! Trebuie să contestăm fenomenologia heideggeriană a afectivității care ar fi înrădăcinată în angoasa finitudinii. Afectivitatea non-eudemonică, non-hedonistă a fricii nu așteaptă, pentru a se pune în mișcare, o amenințare care să-mi pună în cauză ființa, ca și cum frica de Dumnezeu nu m-ar putea neliniști decât prin sancțiunea care mă amenință.[3]

Însă fără nici o îndoială, sensul ultim al acestei răbdări și al acestei temeri – al întrebării și căutării care se ascund în ele – se dezvăluie în analiza pe care am

3 Cf. capitolului *Conștiința încărcată și inexorabilul.*

încercat-o într-un alt loc[4]: transformarea acestei aşteptări a lui Dumnezeu în proximitate faţă de celălalt, în responsabilitate a mea ca ostatic, în reîntoarcere a acestei frici, tot atât de străină spaimei în faţa Sacrului ca şi angoasei în fața Neantului, în teamă pentru aproapele.

4 Cf. capitolului *Dumnezeu şi filosofia*.

II – IDEEA DE DUMNEZEU

DUMNEZEU ŞI FILOSOFIA*

NOTĂ PRELIMINARĂ

Ideile expuse aici au fost deja prezentate sub diverse forme în conferinţele de la: Universitatea din Lille în 13 martie 1973, congresul anual al Asociaţiei profesorilor de filosofie al Facultăţilor Catolice din Franţa la 1 mai 1973, Simpozionul organizat de către Academia de Ştiinţe din Israel şi de către Departamentul de Filosofie a Universităţii din Ierusalim în onoarea celei de-a 90-a aniversări a profesorului Hugo Bergmman în 23 decembrie 1973 (în evreieşte), Facultăţile Universitare Saint-Louis din Bruxelles în 20 şi 21 februarie 1974, reuniunile organizate de către Centrul Protestant de studii în 3 martie 1974 şi de către Facultatea de Teologie Protestantă în 4 martie 1974 la Geneva.

Textul pe care-l publicăm s-a bazat pe preluarea esenţialului din fiecare din aceste conferinţe. Itinerariul său de conferinţe a căpătat un caracter ecumenic. Ceea ce este amintit aici îndeosebi pentru a omagia viaţa şi opera Profesorului Hugo Bergman care, venit foarte timpuriu să se instaleze la Ierusalim, a rămas mereu fidel vocaţiei universale a Israelului, face posibil un discurs ce se adresează tuturor oamenilor în demnitatea umană, pentru a putea, pornind de aici, să purtăm responsabilitatea tuturor oamenilor, semenii noştri.

---

* Apărut în *Nouveau Commerce*, 31 în 1975.

1. Prioritatea discursului filosofic şi ontologia

1° „A nu filosofa înseamnă tot un fel de a filosofa". Discursul filosofic al Occidentului revendică amplitudinea unei înglobări sau a unei comprehensiuni ultime. El obligă orice alt discurs să se justifice în fața filosofiei.

Teologia rațională acceptă această vasalitate. Dacă ea smulge, în beneficiul religiei, vreun domeniu asupra căruia controlul filosofiei nu se mai exercită, acest domeniu va fi fost, în deplină cunoştință de cauză, recunoscut ca incontrolabil din punct de vedere filosofic.

2° Această demnitate de discurs ultim şi suveran revine filosofiei occidentale în virtutea coincidenței riguroase dintre gândirea în cadrul căreia filosofia se menține şi ideea de realitate în care această gândire gândeşte. Pentru gândire, această coincidență înseamnă: a nu avea de gândit dincolo de ceea ce aparține „gestului de a fi"; sau, cel puțin, a nu avea de gândit dincolo de ceea ce modifică o apartenență prealabilă la „gestul de a fi", cum ar fi noțiunile ideale sau formale. Pentru ființa realului această coincidență semnifică: a clarifica gândirea şi gânditul, arătându-se. A se arăta, a se clarifica, tocmai aceasta înseamnă a avea un sens, a fi inteligibil prin excelență, trăsătură subiacentă oricărei modificări a sensului. De aici, ar trebui să înțelegem raționalitatea „gestului de a fi" nu ca pe o eventuală caracteristică ce i-ar fi atribuită atunci când vreo rațiune ar parveni la cunoaşterea sa. Inteligibilitatea ține tocmai de faptul că o gândire vine să ia cunoştință. Trebuie să înțelegem raționalitatea ca pe neîntrerupta ivire a gândirii prin energia „gestului de a fi" sau a manifestării sale şi

trebuie să înţelegem raţiunea pornind tocmai de la această raţionalitate. Gândire raţională, gândire a fiinţei – acestea ar fi pleonasme justificate totuşi prin peripeţiile şi prin privaţiunile cărora le este expusă de drept această identificare a gândirii raţionalului şi fiinţei.

3° Discursul filosofic trebuie deci să poată să-l îmbrăţişeze pe Dumnezeu – despre care vorbeşte Biblia –, dacă totuşi acest Dumnezeu are un sens. Gândit însă, acest Dumnezeu se situează de îndată în interiorul „gestului de a fi". El se plasează aici ca *fiinţare* prin excelenţă. Dacă intelecţia Dumnezeului biblic – teologia – nu atinge nivelul gândirii filosofice, aceasta nu se întâmplă pentru că ea îl gândeşte pe Dumnezeu ca *fiinţare* fără a explicita în prealabil „fiinţa acestei fiinţări", ci pentru că, tematizându-l pe Dumnezeu, ea îl aduce în cursa fiinţei, în timp ce Dumnezeul Bibliei semnifică de o manieră aparte – adică fără analogie cu o idee supusă *criteriilor*, fără analogie cu o idee expusă somaţiei de a se arăta adevărată sau falsă – acel dincolo al fiinţei, transcendenţa. Şi nu din întâmplare istoria filosofiei occidentale s-a constituit într-o distrugere a transcendenţei. Teologia raţională, funciarmente ontologică, încearcă să repună în drept transcendenţa în domeniul fiinţei, exprimând-o prin adverbe de înălţime aplicate verbului a fi: Dumnezeu ar exista eminamente sau prin excelenţă. Însă înălţimea – sau înălţimea de deasupra oricărei înălţimi – care se exprimă astfel ţine oare de ontologie? Iar modalitatea pe care o valorizează adverbul împrumutat dimensiunii cereşti ce se desfăşoară deasupra capetelor noastre nu gestionează sensul verbal al verbului a fi până la punctul de a-l exclude – insesizabil – din ceea ce poate fi gândit, până la punctul de a-l exclude din *esse* arătându-se, adică arătându-se raţional într-o temă?

4° Putem, cu certitudine, să pretindem că Dumnezeul Bibliei nu are sens, sau că nu este propriu-zis conceptibil. Acesta ar fi celălalt termen al alternativei. „Conceptul de Dumnezeu nu este un concept problematic, el nu este concept“, scrie într-o carte recentă D-na Delhomme, continuând o lungă linie a raționalismului filosofic care refuză să accepte transcendența Dumnezeului lui Avraam, a lui Isaac şi a lui Iacob printre conceptele fără de care gândirea nu ar putea exista. Ceea ce Biblia ridică dincolo de orice înțelegere nu ar fi atins încă pragul inteligibilității!

Problema care se pune pornind de aici şi care va fi şi a noastră constă în a se întreba dacă sensul echivalează cu *esse* al ființei, adică dacă sensul care în filosofie este sens, nu este deja o restricție a sensului, dacă nu este deja o derivată sau o derivă a sensului, dacă sensul echivalent esenței – gestului ființei, ființei ca ființă – nu este deja abordat în prezența care este timpul Aceluiaşi; supoziție care nu se poate justifica decât prin posibilitatea de a urca pornind de la acest sens, pretins condiționat, către un sens ce nu s-ar mai spune în termeni de ființă, nici în termeni de ființare. Trebuie să ne întrebăm dacă, dincolo de inteligibilitatea şi raționalismul identității, al conştiinței, al prezentului şi al ființei – dincolo de inteligibilitatea imanenței – nu transpare actul de semnificare, raționalitatea şi raționalismul transcendenței, dacă dincolo de ființă nu se arată un sens a cărui prioritate tradusă în termeni ontologici s-ar considera *prealabilă* ființei. Nu este sigur că, dincolo de termenii de ființă şi ființare, se recade în mod necesar în discursul ce ține de opinie sau de credință. În fapt, rămânând, sau voindu-se în afara rațiunii, credința şi opinia vorbesc limbajul ființei. Nimic nu se opune mai

puţin ontologiei decât opinia credinţei. A se întreba, aşa cum încercăm să o facem aici, dacă Dumnezeu nu poate fi enunţat într-un discurs rezonabil care să nu fie ontologie, nici credinţă, înseamnă implicit a se îndoi de opoziţia formală stabilită de către Yehouda Halevi şi reluată de către Pascal, între Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacob, invocat fără filosofie în credinţă, pe de-o parte, şi Dumnezeul filosofilor, pe de altă parte; înseamnă a se îndoi că această opoziţie constituie o alternativă.

2. Prioritatea ontologiei şi imanenţa.

5° Am afirmat că, pentru filosofia occidentală, sensul sau inteligibilitatea coincide cu manifestarea fiinţei, ca şi cum problematica însăşi a fiinţei s-ar îndrepta, în chip de inteligibilitate, către claritate şi ar deveni, din acest moment, tematizare intenţională într-o experienţă. Tematizare din care derivă sau din care sunt susceptibile să derive, presând-o sau aşteptând-o, toate potenţialităţile experienţei. În explozia tematică se epuizează problematica fiinţei sau a adevărului. Însă dacă fiinţa *este* manifestare – dacă exerciţiul fiinţei revine la această exhibare – manifestarea fiinţei nu este decât manifestarea „acestui exerciţiu", adică manifestarea manifestării, adevăr al adevărului. Filosofia îşi găseşte astfel în manifestare materia şi forma. Ea ar rămâne astfel în ataşamentul său faţă de fiinţă – faţă de fiinţare sau faţă de fiinţa fiinţării – o intrigă a cunoaşterii şi a adevărului, o aventură a experienţei între clar şi obscur. Este cert că tocmai în acest sens ea susţine spiritualitatea occidentală,

în care spiritul rămâne întrucâtva coextensiv cunoaşterii. Însă cunoaştere – sau gândire, sau experienţă – nu trebuie înţelese ca o reflectare oarecare a exteriorităţii într-un for interior. Noţiunea de reflecţie, metaforă optică împrumutată de la fiinţările şi evenimentele tematizate, nu este propriul cunoaşterii. Cunoaşterea nu poate fi înţeleasă în esenţa sa proprie, decât pornind de la conştiinţa a cărei specificitate se escamotează atunci când ea este definită cu ajutorul conceptului de cunoaştere care o presupune.

Tocmai ca modalitate sau modificare a *insomniei* este conştiinţa conştiinţă a..., adunare în fiinţă sau în prezenţă care – la o anumită profunzime a vigilenţei în care vigilenţa trebuie să se înveşmânteze în dreptate – influenţează insomnia[1]. Insomnia – veghe sau vigilenţă – departe de a se defini ca o simplă negaţie a fenomenului natural al somnului, ţine de categorial, prealabil oricărei atenţii şi oricărei năuciri antropologice. Întotdeauna la limita trezirii, somnul comunică cu veghea: încercând în permanenţă să evadeze, el rămâne în ascultare în *obedienţa veghii* care îl ameninţă şi îl cheamă, a veghii care *revendică.* Categorialul insomniei nu se reduce nici la afirmarea tautologică a Aceluiaşi, nici la negaţia dialectică, nici la extazul intenţionalităţii tematizante. A veghea nu echivalează cu *a veghea la...,* în care se caută deja identicul, repausul şi somnul. Numai în conştiinţă *a veghea,* deja înspăimântat, se întoarce către un conţinut care se identifică şi se concentrează într-o prezenţă, în „gestul de a fi", se resoarbe în el. Insomnia ca şi categorie – sau ca meta-categorie (însă în acest caz tocmai prin intermediul ei *meta* capătă un sens) – nu se înscrie într-o tablă a categoriilor, pornind de la o activitate determinantă,

1 Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 195-207.

exercitată asupra altuia ca *dat*, prin unitatea Aceluiaşi (iar orice activitate nu este decât identificare şi cristalizare a Aceluiaşi împotriva Altuia, însă sub incidenţa afecţiunii sale), cu scopul de a-i asigura acestui Altul, consolidat în fiinţare, gravitatea de a fi. Insomnia – veghea trezirii – răscolire în chiar *egalitatea* sa formală sau categorială de către *Altul* care dezvăluie tot ceea ce, în ea, se scaldă în substanţa Aceluiaşi, în identitate, în repaus, în prezenţă, în somn; prin acest Altul, care destramă repausul, îl destramă pornind dinspre *starea* în care egalitatea tinde să se instaleze. Tocmai aici putem găsi caracterul categorial ireductibil al insomniei: Altul în Acelaşi care nu îl alienează pe Acelaşi, ci îl trezeşte: trezirea ca exigenţă pe care nici o obedienţă nu o egalează, nu o adoarme: un „mai mult" într-un „mai puţin". Sau, pentru a utiliza un limbaj desuet, avem aici spiritualitatea sufletului trezit fără încetare din starea sa de suflet în care însuşi *a veghea* se închide asupra lui însuşi sau adoarme pentru a se odihni între frontierele sale de stare. Pasivitate a Inspiraţiei sau subiectivitate a subiectului dezmeticit din propria fiinţă. Formalism al insomniei, mai formal decât cel al oricărei forme care defineşte, delimitează, închide dintr-un punct de vedere mult mai formal decât cel al formei care închide în prezenţă şi în *esse*, umplându-se de conţinut. Insomnie sau veghe, însă veghe fără intenţionalitate – dez-inter*es*(*se*). Indeterminare – însă care nu este apel la formă – care nu este materialitate. Formă ce *nu opreşte* propriul contur de formă, care nu condensează în conţinut propriul vid. Non-conţinut – Infinit.

6° Conştiinţa s-a desprins deja de acest dez-inter*es*(*se*). Ea este identitate a Aceluiaşi, prezenţă a fiinţei, prezenţă a prezenţei. Trebuie să gândim conştiinţa

pornind de la această emfază a prezenţei[2]. Prezenţa nu este posibilă decât ca o întoarcere a conştiinţei la ea însăşi, dincolo de somn. Astfel, conştiinţa se reîntoarce la insomnie: chiar dacă această întoarcere la ea însăşi, în chip de conştiinţă de sine, nu este decât uitare a Altuia care trezeşte Acelaşi-ul din interior, chiar dacă libertatea acestui Acelaşi nu este încă decât un vis întrerupt. Prezenţa nu este posibilă decât ca o neîncetată reluare a prezenţei, ca o neîncetată re-prezentare. Acest „fără încetare" al prezenţei este o repetiţie, reluarea sa, apercepţia sa de reprezentare. Re-luarea nu descrie re-prezentarea. Reprezentarea este posibilitatea însăşi a întoarcerii, posibilitatea lui *întotdeauna* sau prezenţa prezentului. Unitatea apercepţiei, acel „eu gândesc" – ce trebuie descoperită în re-prezentare – căreia astfel îi este dezvăluit un rol, nu este o manieră de a face prezenţa pur subiectivă. Sinteza împlinită prin unitatea lui *eu gândesc*, în spatele experienţei, constituie actul prezenţei sau prezenţa ca act sau prezenţa în act. Mişcare ce înglobează, împlinită prin unitatea centrată în „eu gândesc", care, sinopsis, constituie structura necesară actualităţii prezentului. Conceptul operatoriu al idealismului transcendental care este „activitatea spiritului" nu se bazează pe o empirie oarecare a desfăşurării de energie intelectuală. El este mai degrabă extrema puritate – extremă până la tensiune – a prezenţei prezenţei, ceea ce este fiinţa în act aristotelician, prezenţă a prezenţei, tensiune extremă mergând până la explozia *prezenţei* în „experienţa încercată de către un subiect" în care prezenţa revine asupra ei înseşi, se satisface şi se împlineşte. Psihismul conştiinţei este această emfază a

2 Necesitate impusă de către dreptate, care este totuşi cerută de către vigilenţă şi astfel, de către Infinitul în mine, de către ideea de infinit.

ființei, această prezență a prezenței, supralicitare a prezenței fără scăpare, fără false perspective, fără uitare posibilă în pliurile unei implicări oarecare, pliuri care ar fi imposibil de desfăcut; acest „fără încetare“ este explicitarea, fără posibilitate de estompare, referință la o trezire în chip de luciditate, însă astfel veghe la ființă, atenție la... şi nu expunere față de un altul, deja modificare a formalismului fără intenționalitate al Insomniei. Cert este că prin intermediul conştiinței nimic nu se va putea disimula în ființă; ca o lumină care clarifică de la un capăt al lumii la celălalt: tot ceea ce se petrece în trecut re-vine şi se regăseşte prin intermediul istoriei. Reminiscența este conştiința extremă care este şi prezență şi ontologie universală: tot ceea ce este capabil să umple câmpul conştiinței a fost, la timpul său, primit, perceput, a avut o origine. Prin conştiință, trecutul nu este decât o modificare a prezentului. Nimic nu poate şi n-a putut să se întâmple fără să se prezinte, să treacă pe contrasens fără să se declare, fără să se manifeste, fără a se lăsa inspectat în privința adevărului său. Subiectivitatea transcendentală este figura acestei prezențe: nici o semnificație nu o precede pe cea pe care eu o dau.

De aici, procesul prezentului se derulează prin conştiință, ca o „notă menținută“ în *mereul* său, în identitatea aceluiaşi, în simultaneitatea momentelor sale. Procesul subiectivului nu vine din afară. Prezența prezentului comportă conştiință, astfel încât filosofia, în căutarea operațiilor transcendentale ale apercepției lui *eu gândesc*, nu este o oarecare curiozitate dăunătoare şi accidentală; ea este reprezentarea – reactualizarea reprezentării, adică emfaza prezenței, acel a-rămâne-acelaşi al ființei în simultaneitatea sa de prezență, în acel întotdeauna al său, în

imanența sa. Filosofia nu este numai cunoaștere a imanenței, ea este imanența însăși[3].

7° Imanența și conștiința, ca instanțe care adună manifestarea manifestării, nu sunt zdruncinate de interpretarea fenomenologică a stărilor afective sau a psihismului voluntar, interpretare ce plasează în centrul conștiinței emoția sau angoasa care le-ar bulversa impasibilitatea sau care, pornind de la teamă sau de la tremurul în fața sacrului, le-ar înțelege ca pe trăiri originare. Nu din întâmplare la Husserl axiologia și practica ocupă un fond reprezentativ.

Ele rămân experiență – experiență a valorilor sau experiență a ceea ce este voit în calitate de voit. Fondul reprezentativ – pe care Husserl îl face să apară aici – constă, de altfel, mai puțin într-o serenitate oarecare a intenției

3 Noțiunea de experiență este inseparabilă de unitatea prezenței, de simultaneitate și, în consecință, trimite la unitatea apercepției care nu vine dinspre exterior „pentru a lua cunoștință" de simultaneitate. Ea aparține „modalității" înseși a prezenței: prezență – ființă – nu sunt posibile decât ca tematizare sau adunare a tranzitoriului și, de aici, ca acel fenomen care constituie etalarea tematică însăși. Nu orice semnificație trimite la experiență sau se resoarbe în manifestare. Structura formală a semnificării: unul-pentru-altul nu se reduce dintr-o dată la „a se arăta". A suferi-pentru-un-altul, spre exemplu, are un sens în care cunoașterea este accidentală. Aventura cunoașterii caracteristică ființei, eminamente ontologică, nu este singura modalitate și nici modul prealabil al inteligibilității sau al sensului. Trebuie să punem în discuție experiența ca sursă de sens. Nu putem demonstra că sensul, în calitate de cunoaștere, are propria motivație într-un sens care, la început, nu are nimic din ceea ce se referă la cunoaștere. Faptul că filosofia însăși ar fi cunoaștere nu este contestat în acest fel. Însă posibilitatea pe care o are cunoașterea de a îngloba orice sens nu este același lucru cu reducerea oricărui sens la structurile pe care le impune etalarea sa. De aici vine și ideea unei dia-cronii a adevărului în care zisul trebuie să fie dezis și dezicerea la rândul ei dezisă. În acest sens, esența sceptică a filosofiei poate fi luată în serios: scepticismul nu este o contestare arbitrară, este o doctrină a probei și a examenului, chiar dacă ireductibilă la examenul de tip științific.

teoretice, cât în identificarea identicului în chip de idealitate, în actul de punere laolaltă, în reprezentarea în chip de prezenţă, în chip de luciditate ce nu lasă să scape nimic, pe scurt, în imanenţă.

8° Trebuie însă să notăm faptul că interpretarea afectivităţii ca modificare a reprezentării sau ca fiind fondată pe o reprezentare reuşeşte, în măsura în care afectivitatea este considerată la nivelul unei tendinţe – sau al concupiscenţei, cum ar spune Pascal –, la nivelul unei aspiraţii care se poate satisface în plăcere sau care, nesatisfăcută, rămâne o pură lipsă ce produce suferinţă; sub o astfel de afectivitate se regăseşte activitatea ontologică a conştiinţei – investiţie şi comprehensiune, adică prezenţă şi reprezentare (a cărei tematizare specific teoretică nu constituie decât o modalitate). Aceasta nu exclude faptul că, pe o altă cale decât cea a tendinţei care merge către împlinire, irumpe o afectivitate ce decupează conturul şi proiectul conştiinţei, afectivitate ce se iveşte din imanenţă, care este transcendenţă şi pe care vom încerca să o definim prin „altundeva".

9° O gândire religioasă care se revendică din experienţe religioase pretins independente de filosofie trimite deja, în măsura în care este întemeiată pe experienţă, la „eu gândesc" şi este deci deplin conectată la filosofie. „Discursul" experienţei religioase nu zdruncină filosofia şi, în consecinţă, nu va putea rupe prezenţa şi imanenţa a căror împlinire emfatică este filosofia. Este posibil ca acest cuvânt – Dumnezeu – să fi ajuns în filosofie, pornind de la un discurs religios. Însă filosofia – chiar dacă îl refuză – înţelege acest discurs ca pe unul constituit din propoziţii legate de o temă, adică un discurs posedând un sens care se referă la o dezvăluire, la o manifestare de prezenţă. Mesagerii experienţei religioase nu concep o altă accepţiune a sensului.

„Revelația“ religioasă este de multă vreme asimilată dezvăluirii filosofice – asimilare pe care însăși teologia dialectică o menține. Faptul că un discurs ar putea vorbi altfel decât pentru a spune ceea ce a fost văzut sau auzit în exterior, sau probat în interior – rămâne nebănuit. Dintru început deci, ființa religioasă interpretează trăirea sa ca pe o experiență. În apărarea sa, omul religios îl interpretează deja pe Dumnezeu, a cărui experiență pretinde că o are, în termeni de ființă, de prezență și de imanență.

De aici întrebarea prealabilă: poate oare discursul să semnifice altfel decât semnificând o temă? Dumnezeu semnifică oare ca temă a discursului religios care îl numește pe Dumnezeu – sau ca discurs care, cel puțin la prima abordare, nu îl numește, ci îl evocă de o altă manieră decât denominația sau evocarea.

3. *Ideea de Infinit.*

10° Tematizarea lui Dumnezeu în experiența religioasă a fost deja escamotată sau ratată, dimensiunea intrigii rupând unitatea lui „eu gândesc“[4].

În meditația sa asupra ideii de Dumnezeu, Descartes a trasat parcursul extraordinar al unei gândiri ce merge până la ruptura lui *eu gândesc* cu o rigoare inegalabilă. Gândindu-l pe Dumnezeu ca pe o ființă, el îl gândește ca ființă eminentă sau ca ființare care *este* eminamente. În fața acestei apropieri dintre ideea de Dumnezeu și ideea de ființă, trebuie

---

4 Această posibilitate de a escamota sau de a rata divizarea adevărului în două timpuri – cel al *imediatului* și cel al *reflectatului* – impune considerație și prudență. Ea nu conduce în mod necesar la subordonarea unuia în raport cu celălalt. Adevărul ca *dia-cronie*, ca refuzând sincronizarea sintezei, este probabil propriul transcendenței.

cu siguranţă să ne întrebăm dacă adjectivul *eminent* şi adverbul *eminamente* nu se referă cumva la înălţimea cerului de deasupra capetelor noastre, dacă ele nu trec în afara marginilor ontologiei. Oricum ar fi, Descartes menţine aici un limbaj substanţialist, interpretând incomensurabilitatea lui Dumnezeu ca pe un superlativ al existentului. Însă, după noi, nu în aceasta constă aportul său inegalabil. Nu atât dovezile existenţei lui Dumnezeu sunt cele care ne interesează aici, cât ruptura conştiinţei, care nu este o refulare în inconştient, ci o dezmeticire sau o trezire scuturând „somnul dogmatic" care se doarme în străfundurile oricărei conştiinţe bazate pe obiect. *Cogitatum* al unei *cogitaţii* care la *prima vedere* o conţine, ideea de Dumnezeu, ca semnificând non-conţinutul prin excelenţă – nu este oare absolutizarea însăşi a absolutului? – depăşeşte orice capacitate; „realitatea sa obiectivă" de cogitatum face să se ivească „realitatea formală" a cogitaţiei. Ceea ce destramă poate – *avant la lettre* – validitatea universală şi caracterul original al intenţionalităţii. Spunem: ideea de Dumnezeu face să iasă la iveală gândirea care – investiţie, sinopsis şi sinteză – nu face altceva decât să închidă într-o prezenţă, re-prezintă, aduce la prezenţă sau lasă să fie.

Malebranche a ştiut să evalueze dimensiunea evenimentului: nu există idee de Dumnezeu sau Dumnezeu este propria sa idee. Suntem în afara ordinii în cadrul căreia se trece de la idee la fiinţă. Ideea de Dumnezeu este Dumnezeu în mine, deja Dumnezeu care destramă însă conştiinţa ce vizează idei, conştiinţa diferită de orice conţinut. În mod cert, această diferenţă nu este o emergenţă, ca şi cum ar fi fost vreodată posibilă o înglobare, şi nici o ieşire oarecare din imperiul conştiinţei, ca şi cum ar fi putut vreodată să se producă aici o *înţelegere*. Şi totuşi, idee de Dumnezeu – sau

Dumnezeu în noi – ca şi cum acel a-nu-lăsa-să-înglobeze ar fi de asemenea o relaţie excepţională cu mine, ca şi cum diferenţa între Infinit şi ceea ce trebuia să-l înglobeze şi să-l înţeleagă ar fi o non-indiferenţă a Infinitului faţă de această înglobare imposibilă, non-indiferenţă a Infinitului pentru gândire: afirmare a Infinitului în gândire, însă cu totul alta decât cea care se structurează ca înţelegere a lui cogitatum printr-o cogitaţie. Afirmare ca pasivitate fără seamăn, deoarece este inasumabilă (poate că în această pasivitate – de dincolo de orice pasivitate – trebuie să recunoaştem trezirea). Sau, dimpotrivă, ca şi cum orice negaţie inclusă în In-finit în raport cu finitul ar însemna nu atât o negaţie oarecare ce ar reieşi din formalismul judecăţii negative, ci, mai precis, *ideea de Infinit*, adică Infinitul în mine. Sau, mai exact, ca şi cum psihismul subiectivităţii ar fi echivalent cu negaţia finitului prin Infinit, ca şi cum – fără a dori să ne jucăm cu cuvintele – *in* din Infinit ar semnifica în acelaşi timp *non* şi *în*[5].

11° Actualitatea lui cogito se întrerupe astfel ca idee de Infinit, prin intermediul a ceea ce nu poate fi înglobat, ceva nu gândit, ci suferit, purtând într-un al doilea timp al conştiinţei chiar ceea ce într-un prim moment pretindea să-l poarte pe el: după certitudinea lui cogito, prezent la sine în a doua Meditaţie, după „oprirea“ pe care o semnalează ultimele rânduri ale acestei Meditaţii, a treia meditaţie anunţă faptul că „de o anumită manieră eu posed mai întâi noţiunea de infinit decât pe cea de finit, adică de Dumnezeu, mai degrabă decât de mine însumi“. Idee de Infinit, *Infinit în mine*, aceasta nu poate fi decât pasivitate a conştiinţei – dar oare

---

5 Naşterea latentă a negaţiei nu rezidă în subiectivitate, ci în ideea de Infinit. Sau, dacă se doreşte, în subiectivitatea ca idee de Infinit. Tocmai în acest sens ideea de infinit, aşa cum o vrea Descartes, este o „*idee veritabilă*“ şi nu doar ceea ce concep eu „prin negarea a ceea ce este finit“.

aceasta se mai poate încă numi conştiinţă? – este vorba despre o pasivitate pe care nu o vom putea asimila receptivităţii: ca o reînstăpânire asupra sa în cadrul întâmpinării, ca o ridicare sub lovitura primită. Ruptura actualităţii gândirii în „ideea de Dumnezeu“ este o pasivitate mai pasivă decât orice pasivitate; precum pasivitatea traumatismului prin care ne-a fost sădită ideea de Dumnezeu. „Idee sădită în noi“ – această figură de stil convine oare subiectivităţii cogito-ului? Convine ea oare conştiinţei şi manierei sale de a menţine un conţinut, manieră constând în a lăsa mereu asupra acestuia semnul său distinctiv? În prezentul său de conştiinţă, nu-şi trage ea oare originea şi conţinuturile din ea însăşi? Oare o idee poate fi pusă într-o gândire şi abjura litera sa de nobleţe socratică, naşterea sa imanentă în reminiscenţă, adică originea sa în prezenţa însăşi a gândirii care o gândeşte sau în recuperarea acestei gândiri de către amintire? Or, în ideea de Infinit se descrie o pasivitate, mai pasivă decât orice pasivitate ce convine unei conştiinţe: primire circumspectă a inasumabilului, mai deschisă decât orice deschidere – trezire – însă sugerând pasivitatea creatului[6]. Sădirea în noi a unei idei ce

---

6 Interogându-se asupra „manierei în care am dobândit această idee“, asupra sensului acestei receptivităţi, Descartes spune în Meditaţia a III-a: „Căci nu am primit-o prin simţuri şi niciodată ea nu mi s-a oferit împotriva aşteptării mele, aşa cum este cazul cu ideile despre lucrurile sensibile, atunci când aceste lucruri se prezintă sau par să se prezinte organelor exterioare ale simţurilor noastre“. În ideile despre lucrurile sensibile surpriza experienţei se asumă prin intermediul intelectului care extrage din simţuri inteligibilul clar şi distinct, ceea ce ne permite să spunem că lucrurile sensibile „par să se prezinte organelor exterioare ale simţurilor mele“. Proces al receptivităţii! „Ea – ideea de infinit, continuă Descartes, nu este o simplă creaţie sau ficţiune a spiritului meu: căci nu îmi stă în putinţă nici să o diminuez în vreun fel, nici să îi adaug ceva. Şi, în consecinţă, nu rămâne nimic de spus decât că, la fel ca ideea despre mine însumi, ea s-a născut şi este produsă o dată cu mine încă de când am fost creat“.

nu poate fi înglobată răstoarnă această prezență la sine care este conştiința, forțând astfel barajul şi controlul, dejucând obligația de a agrea sau de a accepta tot ceea ce intră din afară. Este astfel o idee care are sensul unei semnificări anterioare prezenței, oricărei prezențe, anterioară oricărei origini în conştiință şi astfel an-arhică, accesibilă în chiar urma sa. Idee care exprimă o semnificare din capul locului mai veche decât etalarea sa, neepuizându-se în etalare, neextrăgându-şi sensul din manifestarea sa, nedesprinzându-se astfel de coincidența dintre ființă şi ceea ce apare. În această coincidență rezidă sensul sau raționalitatea filosofiei occidentale, rupând sinopsisul, filosofie mai antică decât gândirea rememorabilă pe care reprezentarea o reține în prezența sa. Ce să vrea oare să spună această semnificare mai veche decât însăşi etalarea? Sau, mai exact, ce poate să vrea să spună antichitatea unei semnificații? În cadrul etalării, poate ea oare să intre într-un alt timp decât prezentul istoric, care anulează deja trecutul şi dia-cronia sa, re-prezentându-l? Ce poate să vrea să spună această antichitate dacă nu traumatismul trezirii? – Ca şi cum ideea de Infinit – Infinitul în noi – ar trezi o conştiință care nu este suficient de trează? Ca şi cum ideea de Infinit în noi ar fi exigență şi semnificație, în sensul în care, în cadrul exigenței, este semnificată o ordine.

4. Divină comedie.

12° Am spus-o deja, nu trebuie să interpretăm ideea de Infinit sau Infinitul în gândire prin negarea finitului prin Infinit, înțeleasă în abstracția şi în formalismul său logic; dimpotrivă, ideea de Infinit, sau Infinitul în gândire

reprezintă figura proprie şi ireductibilă a negării finitului. *In* din infinit nu este un *nu* oarecare: negarea sa este subiectivitatea subiectului de dincolo de intenţionalitate. Diferenţa dintre Infinit şi finit constituie o non-indiferenţă a Infinitului faţă de finit şi secretul subiectivităţii. Figura Infinitului-sădit-în-mine, simultană, dacă ar fi să-l credem pe Descartes, creaţiei mele[7], ar însemna că a-nu-putea-înţelege-Infinitul-prin-gândire constituie o relaţie pozitivă, într-un anume fel, cu această gândire; însă cu această gândire ca gândire pasivă, ca o cogitatio cvasi dezorientată şi care nu mai comandă – sau nu comandă încă – cogitatum-ul, care nu se grăbeşte încă spre adecvarea dintre termenul teleologiei spontane a conştiinţei şi acest termen dat în fiinţă – ceea ce constituie destinul teleologiei esenţiale a conştiinţei, mergând către sfârşitul său intenţional şi implorând prezenţa re-prezentării. Mai mult chiar: a-nu-putea-înţelege-Infinitul-prin-gândire ar avea semnificaţia condiţiei – sau necondiţiei – gândirii, ca şi cum, a afirma neputinţa de a înţelege Infinitul prin finit nu ar reveni numai la a spune că Infinitul nu este finit şi ca şi cum afirmarea diferenţei dintre Infinit şi finit ar trebui să rămână abstracţie verbală fără a ţine cont de neputinţa de a înţelege Infinitul prin gândire; aceasta din urmă fiind tocmai astfel considerată ca gândire[8], ca subiectivitate afirmată, adică afirmată în măsura în care se afirmă ea însăşi. Infinitul nu îşi poate asocia nimic nou pentru a afecta subiectivitatea: însuşi in-finitul său, diferenţa sa în raport cu finitul reprezintă deja non-indiferenţă faţă de finit. Ceea ce conduce către o cogitaţie, neînţelegând cogitatumul care o afectează în mod absolut. Infinitul afectează gândirea, devansând-o, şi o cheamă: prin intermediul unei „repuneri

7 Cf. notei precedente.

8 Sau cum spune Descartes: care este *creată*.

la locul său“, el o instalează. El o trezeşte. Trezire a gândirii care nu este o primire a Infinitului – nici reculegere în sine, nici subsumare față de ceva, toate acestea fiind în schimb necesare şi suficiente *experienței*. Ideea de Infinit îi este punere sub semnul întrebării. Ideea de Infinit nu poate fi asumată nici măcar ca acea formă de iubire, trezită pe vârful săgeții care stă să lovească, iubire în care subiectul, năucit de traumatism, se regăseşte imediat în imanența sa de stare a sufletului. Infinitul înseamnă mai precis acel dincoace de manifestarea sa – sensul nereducându-se la manifestare, la reprezentarea prezenței – sau la teleologie – sensul nemăsurându-se prin posibilitatea sau prin imposibilitatea adevărului ființei, chiar dacă semnificația lui „dincoace de“ ar trebui, într-un fel sau altul – fie şi numai prin ..ma sa – să se arate în enigmele rostirii.

13° Care este deci intriga sensului, alta decât cea a re-prezentării şi a empiriei, care prinde viață în ideea de Infinit – în monstruozitatea Infinitului *sădit* în mine – idee care în pasivitatea sa dincolo de orice receptivitate nu mai este idee? Care este sensul traumatismului trez ii în care Infinitul nu s-ar afirma drept corelativ al subiectului, nici nu ar intra în aceeaşi structură cu el, nici nu s-ar considera contemporanul lui într-o co-prezență – însă în care el îl transcende? Cum poate fi gândită transcendența ca relație, dacă ea trebuie să excludă ultima – şi cea mai formală – co-prezență pe care relația o garantează la împlinirea ei?

In din Infinit desemnează profunzimea afecțiunii cu care este afectată subiectivitatea prin această „sădire“ a Infinitului în ea, fără prehensiune şi nici comprehensiune. Profunzime a unui „a i se întâmpla“ pe care nu-l poate conține nici o măsură, pe care nu-l mai susține nici un fundament, în care eşuează orice proces de investire şi în care cedează

zăvoarele ce închid dedesubturile interiorității. Sădire fără nici un fel de reculegere, devastându-şi locul ca un foc devorator, catastrofând locul, în sensul etimologic al termenului[9]. Uimire ameţitoare în care ochiul primeşte mai mult decât poate primi; ardere a pielii care atinge şi nu atinge ceea ce, dincolo de sesizabil, arde. Pasivitate sau pasiune în care se recunoaşte Dorința, în care „*mai mult-ul* în *mai puțin-ul*" trezeşte prin flacăra sa, cea mai puternică, cea mai nobilă şi cea mai veche, o gândire menită să gândească mai mult decât gândeşte[10]. Însă Dorință a unei alte ordini decât cea a afectivității şi a activității hedonice sau eudemonice în care Dezirabilul se investeşte, se atinge şi se identifică ca obiect al nevoii şi în care se regăseşte imanența reprezentării şi a lumii exterioare. Negativitatea lui *In* din Infinit – altfel decât a fi, divină comedie – adânceşte o dorință ce nu se va putea satisface, ce se hrăneşte din chiar sporirea sa şi care se exaltă ca Dorință – care se îndepărtează de satisfacerea sa – în măsura în care se apropie de Dezirabil. Dorință de dincolo de satisfacție, care nu identifică, precum nevoia, un sfârşit sau un scop. Dorință fără scop, de dincolo de Ființă: dez-inter*es*(*se*), transcendență – dorință de Bine.

Însă dacă Infinitul în mine înseamnă dorință de Infinit, putem fi oare siguri de transcendența care *are loc* aici? Dorința nu restituie oare contemporaneitatea doritorului cu Dezirabilul? Ceea ce poate fi spus şi altfel: cel care doreşte

---

9 „Căci iată că Domnul iese din locuința Lui, Se pogoară, şi umblă pe înălțimile pământului. Supt El se topesc munții, văile crapă, ca ceara înaintea focului, ca apa care curge prin râpi" (Mica, I, 3-4). „Ceea ce susține cedează sub greutatea a ceea ce este susținut", se răstoarnă şi se prăbuşeşte; tocmai această „structură" (care este, dacă se poate spune astfel, de-structura însăşi) este anunțată şi exprimată de către textul amintit, în mod independent de autoritatea sa – şi de retorica sa – preluată de la Sfânta Scriptură.

10 Cf. *Totalité et infini*, Secțiunea I, pp. 1-78

nu obține de la Dezirabil, ca și cum l-ar fi surprins deja prin chiar intenția lui, o complezență care să facă obiectul dorinței? *Dez-interesarea* Dorinței de Infinit nu este oare inter*es*(*se*)? Dorință de bine dincolo de ființă, transcendență – am spus-o fără a ne preocupa de maniera în care interesul se exclude din Dorința de Infinit și fără a arăta prin ce Infinitul transcendent merită numele de Bine, în timp ce transcendența lui însăși nu poate, se pare, să semnifice decât indiferența.

14° Dragostea nu este posibilă decât prin ideea de Infinit – prin Infinitul sădit în mine, prin „mai mult-ul" care devastează și trezește „mai puțin-ul", deturnând teleologia, distrugând ceasul și fericirea sfârșitului. Platon îl constrânge pe Aristofan la o mărturisire care, pe buzele maestrului comediei, sună de o manieră unică: „...Ei trăiesc apoi viața împreună, dar dacă i-ai întreba, nu ți-ar putea spune ce așteaptă fiecare pentru sine unul de la altul"[11]. Hefaistos va spune că fiecare dintre ei vrea „să se apropie și să fie contopit cu persoana iubită de dânsul; din două să se facă o singură ființă"[12], restituind astfel un scop dragostei și aducând-o către nostalgia a ceea ce a fost cândva. Însă de ce oare îndrăgostiții înșiși nu știu să spună ceea ce cer unul de la altul, dincolo de plăcere? Diotima însăși va plasa dincolo de această unitate intenția Iubirii, o va găsi însă sărăcăcioasă, nevoiașă și susceptibilă de vulgaritate. Venus celesta și Venus cea vulgară sunt surori. Iubirea se complace în așteptarea însăși a Celui-ce-poate-fi-iubit, adică ea se bucură prin reprezentarea care umple așteptarea. Pornografia, ea este poate cea care marchează orice erotism, așa cum erotismul marchează întreaga iubire. Pierzând în această

11 *Banchetul*, 192 C.
12 Ibid. 192 E.

bucurie nemăsurarea Dorinţei, iubirea este concupiscenţă în sensul pascalian al termenului, preluare şi investire de către *eu*. Acel *eu gândesc* reconstituie în iubire prezenţa şi fiinţa, inter*es*(*se*)ul şi imanenţa.

Oare este posibilă transcendenţa Dezirabilului dincolo de inter*es*(*se*) şi de erotismul în care se menţine Iubitul? Afectat de către Infinit, Dorinţa nu poate avansa către un scop pe măsura căruia să fie: în Dorinţă, apropierea îndepărtează şi plăcerea nu este decât creştere a foamei. În răstălmăcirea termenilor „are loc“ transcendenţa sau dezinteresul Dorinţei. Cum? Ce ne dictează oare cuvântul Bine în transcendenţa Infinitului? Pentru ca dezinteresul să fie posibil faţă de Dorinţa de Infinit, pentru ca Dorinţa dincolo de fiinţă, sau transcendenţa, să nu fie o simplă absorbire în imanenţă, care s-ar reîntoarce astfel, trebuie ca Dezirabilul sau Dumnezeu să rămână separat în Dorinţă; ca dezirabil – apropiat, dar diferit – Sfânt. Acest fapt nu este posibil decât dacă Dezirabilul mă ordonează în raport cu nondezirabilul, cu indezirabilul prin excelenţă, cu celălalt. Trimiterea la semen este trezire, trezire la proximitate, care este responsabilitate pentru aproapele, până la substituirea lui. Am subliniat în altă parte[13] substituirea celuilalt în cadrul acestei responsabilităţi şi astfel, o denucleizare a subiectului transcendental, transcendenţa bunătăţii, nobleţe a faptului însuşi de *a i se întâmpla*, ipseitate de pură alegere. Iubire fără Eros. Transcendenţa este etică, iar subiectivitatea, care în ultimă instanţă nu este un „eu gândesc“ (cum este în primă instanţă), care nu este unitatea „apercepţiei transcendentale“ – constituie, în chip de responsabilitate faţă de Celălalt, supunere faţă de celălalt. Eul este pasivitate mai pasivă decât orice pasivitate, pentru că, la acuzativ, mai întâi, sinele – care nu a fost niciodată la nominativ – stă sub acuzaţia

13 Cf. *Autrement qu'être*, cap. IV.

semenului, chiar dacă este fără greşeală. Prizonier al semenului, el se supune unui comandament înainte de a-l fi auzit, fidel unui angajament pe care nu l-a făcut niciodată, unui trecut care n-a fost niciodată prezent. Veghe – sau deschidere a sinelui – absolut expusă şi dezmeticită din extazul intenţionalităţii. Iar această manieră a Infinitului, sau a lui Dumnezeu, de a trimite, din chiar sânul dezirabilităţii sale, către proximitatea non-dezirabilă a celorlalţi – am desemnat-o prin termenul de „ileitate“, întoarcere extra-ordinară a dezirabilităţii Dezirabilului – a supremei dezirabilităţi ce cheamă la ea rectitudinea rectilinie a Dorinţei. Întoarcere prin care Dezirabilul scapă Dorinţei. Bunătatea Binelui – a Binelui care nu doarme, nici nu picoteşte – înclină mişcarea pe care o cheamă pentru a o îndepărta de Bine, a o orienta către celălalt şi astfel numai către Bine. Irectitudine ce merge mai sus decât rectitudinea. Intangibil, Dezirabilul se separă de relaţia Dorinţei pe care o cheamă şi, prin această separaţie sau sfinţenie, rămâne a treia persoană: El pe fondul lui Tu. El este Bine într-un sens foarte precis: El nu mă umple de bunuri, însă mă constrânge la bunătate, mai bună decât bunurile de primit[14].

A fi bun înseamnă deficit, slăbiciune şi nepricepere în fiinţă; a fi bun este excelenţă şi înălţime dincolo de fiinţă –

---

14 Franz Rosenzweig interpretează *răspunsul* dat de către Om Iubirii cu care Dumnezeu îl iubeşte, ca mişcarea către aproapele. Cf. *Stern der Erlösung Teil II, Buch II.* Reluarea structurii care comandă o temă omilitică a gândirii evreieşti: „un ciucure la colţurile veşmintelor lor“, a cărui vedere trebuie să amintească credincioşilor „de toate poruncile Domnului“ (Numeri, XV, 38-40), este numit în evreieşte „tsitsith“. Acest cuvânt este apropiat în vechiul comentariu rabinic numit *Siphri* de verbul „tsouts“, una dintre formele căruia, în Cântarea Cântărilor II, 9, înseamnă „a observa“ sau „a privi“: „Iubitul meu... priveşte printre zăbrele“. Credinciosul, privind „ciucurii“ care-I amintesc obligaţiile sale, îşi îndreaptă privirea către Cel Mult-prea-Iubit, care îl priveşte. Aceasta înseamnă a fi faţă în faţă cu Dumnezeu!

etica nu este un moment al ființei – este altfel și mai bine decât a fi, posibilitate însăşi a lui „dincolo de"[15]. În această întoarcere etică, în această trimitere a Dezirabilului la Non-dezirabil – în această stranie misiune care ordonă apropierea celuilalt – Dumnezeu este smuls obiectivității, prezenței şi ființei. Nici obiect, nici interlocutor. Îndepărtarea sa absolută, transcendența sa cade în responsabilitatea mea – non-eroticul prin excelență – pentru celălalt. Pornind tocmai de la această analiză, Dumnezeu nu este pur şi simplu „primul dintre ceilalți", „celălalt prin excelență" sau „absolut celălalt", ci altul decât celălalt, altul altfel, altul în sensul unei alterități prealabile alterității celuilalt, constrângerii etice față de aproapele, diferit de orice aproape, care transcende până la absență, până la confuzia sa posibilă cu acea dezordine a faptului de *a exista*[16]. Confuzie în care substituția aproapelui câştigă în dezinter*es*(*se*), adică în noblețe, în care, prin chiar aceasta, transcendența Infinitului se înalță în glorie. Transcendență adevărată, posedând un adevăr dia-cronic și fiind, în absența sintezei, mai înaltă decât adevărurile fără enigmă[17]. Pentru ca această formulă: transcendență până la absență, să nu semnifice doar simpla

---

15 Studiul nostru vizează semnificația lui „dincolo de", a transcendenței şi nu aspectul etic. El găseşte această semnificație în etică. *Semnificație*, deoarece etica se structurează ca unul-pentru-altul; semnificație a lui dincolo de ființă, căci se plasează în afara oricărei finalități, în cadrul unei responsabilități care creşte mereu – dez-interes(s)are în care ființa se desface de ființa sa.

16 Urmă a unui trecut care n-a fost niciodată prezent – însă absență care încă deranjează.

17 Adevăr dia-cronic – dia-cronie a adevărului fără sinteză posibilă. Ar exista, contrar a ceea ce ne spune Bergson, „dezordine" ce nu are o altă ordine, acolo unde elementele nu pot deveni contemporane, în maniera în care, de exemplu, (însă este un exemplu, sau ex-cepția?) Dumnezeu decide asupra prezenței re-prezentării.

explicitare a unui cuvânt ex-cepţional, ar trebui să restituim acest cuvânt semnificaţiei oricărei intrigi etice – comediei divine fără de care acest cuvânt n-ar fi putut să apară. Comedie în ambiguitatea templului şi a teatrului, însă în care râsul vă rămâne în gât la apropierea aproapelui, adică a figurii sale sau a părăsirii sale.

5. Fenomenologie şi transcendenţă.

15° Expunerea semnificaţiei etice a transcendenţei şi a Infinitului dincolo de fiinţă poate fi făcută pornind de la proximitatea aproapelui şi de la responsabilitatea mea pentru celălalt.

Până adineauri, păream să construim abstracţia unei subiectivităţi pasive. Receptivitatea cunoaşterii finite este adunare a unei dispersii a datului într-o simultaneitate a prezenţei, în imanenţă. Pasivitatea „mai pasivă decât orice pasivitate" ar consta în a suferi – sau, mai exact, a fi suferit deja într-un trecut ireprezentabil – care n-a fost niciodată prezent – un traumatism inasumabil, marcat de acel „in" din infinit care devastează prezenţa şi trezeşte subiectivitatea la proximitatea celuilalt. Non-conţinutul, care sparge ceea ce conţine sau formele conştiinţei, *transcende* astfel esenţa sau „gestul" fiinţei cognoscibile care îşi desfăşoară cursul fiinţei în prezenţă; transcende *interesul* şi simultaneitatea unei temporalităţi reprezentabile sau reconstituibile istoric, transcende imanenţa.

Acest traumatism – inasumabil – indus de către Infinit prezenţei sau această afectare a prezenţei de către Infinit – această afectivitate – se conturează ca supunere faţă de aproapele: gândire gândind mai mult decât ar gândi-o –

Dorinţă – trimitere la aproapele – responsabilitate pentru celălalt.

Această abstracţie ne este totuşi familiară sub evenimentul empiric al obligaţiei faţă de celălalt, ca imposibilă indiferenţă – imposibilă fără deficienţe – în raport cu nefericirile şi greşelile aproapelui, ca responsabilitate irecuzabilă faţă de el. Responsabilitate ale cărei limite sunt imposibil de fixat şi căreia nu-i poate fi măsurată extrema urgenţă. La o reflecţie, ea este din toate punctele de vedere uimitoare, mergând până la obligaţia de a răspunde pentru libertatea altuia, de a fi responsabilitate pentru responsabilitatea lui; în timp ce libertatea pe care ar cere-o o eventuală angajare sau pe care ar cere-o chiar asumarea unei necesităţi impuse nu-şi poate găsi un prezent care să înglobeze posibilităţile celuilalt. Libertatea celuilalt nu ar fi capabilă să se structureze laolaltă cu a mea şi nici să intre în sinteză cu libertatea mea. Responsabilitatea faţă de aproapele este tocmai ceea ce merge dincolo de legal şi obligă dincolo de contract, ea îmi vine de dincoace de libertatea mea, dintr-un ne-prezent, dintr-un imemorial. Între mine şi celălalt se cască o diferenţă pe care nici o unitate a apercepţiei transcendentale nu o va putea recupera. Responsabilitatea mea pentru celălalt este tocmai non-indiferenţa acestei diferenţe: proximitatea altuia. Relaţie, în sensul absolut al termenului, extra-ordinară, ea nu restabileşte ordinea reprezentării în care revine întregul trecut. Proximitatea aproapelui rămâne ruptură diacronică, rezistenţă a timpului la sinteza simultaneităţii.

Fraternitatea biologică umană – gândită cu răceala sobră a lui Cain – nu este o raţiune suficientă pentru ca eu să fiu responsabil pentru o fiinţă separată; răceala sobră a lui Cain constă în a gândi responsabilitatea pornind de la

libertate sau conform unui contract. Responsabilitatea pentru celălalt vine de dincoace de libertatea mea. Ea nu vine din timpul constituit din prezențele – nici din prezențe, scufundate în trecut şi reprezentabile – timpurilor de început sau timpurilor ivirii. Ea nu mă lasă să mă constitui în *eu gândesc*, substanțial ca o piatră sau precum miezul unei pietre, în sine şi pentru sine. Ea merge până la substituirea altuia, până la condiția – sau până la in-condiția – de ostatic. Responsabilitate care nu lasă timp: fără prezent de reculegere sau de întoarcere la sine; şi care mă plasează în întârziere: în fața aproapelui compar mai degrabă decât să apar. Răspund dintr-o dată unei atribuiri. Deja asprul nucleu al substanței mele este denucleizat. Însă responsabilitatea căreia îi sunt expus printr-o astfel de pasivitate nu mă vizează ca pe un lucru interşanjabil, pentru că nimeni aici nu mi se poate substitui; apelând la mine ca la un acuzat care nu ar şti să recuze acuzația, ea mă obligă în calitate de neînlocuit şi unic. Ca ales. În măsura în care astfel trimite la responsabilitatea mea, ea îmi interzice orice înlocuire. De neînlocuit pentru responsabilitate, eu nu mă pot sustrage fără carență, fără greşeală sau complex figurii aproapelui: iată-mă promis altuia fără posibilitate de a demisiona[18]. Nu mă pot feri de imaginea celuilalt în nuditatea sa fără scăpare: în nuditatea sa de abandonat care se manifestă prin fisurile ce brăzdează masca personajului sau pielea sa ridată, în acel „fără recurs“ al său pe care trebuie să-l înțelegem ca strigăt deja strigat către Dumnezeu, fără voce şi fără tematizare.

---

18 Devotament puternic precum moartea şi, într-un anume sens, mai puternic decât moartea. În *finitudine*, moartea desemnează un destin pe care îl întrerupe; în timp ce nimic nu m-ar putea dispensa de răspunsul pe care sunt obligat în mod *pasiv* să îl dau. Mormântul nu este un refugiu – el nu este o iertare. Datoria rămâne.

Cu certitudine, aici rezonează tăcerea: „Geläut der Stille“. Confuzie ce trebuie luată în serios: relație cu... fără reprezentare, fără intenționalitate, non-refulată – naştere latentă a religiei în celălalt; anterioară emoțiilor şi vocilor, înaintea „experienței religioase“ ce vorbeşte despre revelație în termeni de dezvăluire a ființei, în timp ce se pune problema unui acces insolit, în cadrul responsabilității mele, la insolita stânjenire a ființei. Chiar dacă ne spunem imediat „aceasta nu a fost nimic“. „Aceasta nu a fost nimic“ – aceasta nu a fost a fi, ci altfel decât a fi. Responsabilitatea mea – în ciuda mea – modalitate în care celălalt mi se atribuie – sau mă incomodează – adică îmi este aproape, înseamnă înțelegere sau rațiune a acestui strigăt. Trezirea. Proximitatea aproapelui este responsabilitatea mea pentru el: a se apropia înseamnă a fi paznicul fratelui său, a fi paznicul fratelui său înseamnă a-i fi ostatic. Aceasta este nemijlocirea. Responsabilitatea nu vine din fraternitate, fraternitatea este cea care denumeşte responsabilitatea pentru celălalt, de dincoace de libertatea mea.

16° A plasa subiectivitatea în această responsabilitate înseamnă a întrevedea în ea o pasivitate niciodată suficient de pasivă, care se istoveşte pentru celălalt, pasivitate a cărei lumină străluceşte şi iluminează pornind de la arşiță, fără ca cenuşa acestei istoviri să poată deveni nucleul unui în sine şi pentru sine; fără ca eul să îi opună celuilalt vreo formă care să îl protejeze sau să îl dimensioneze. Istovire proprie a holocaustului. „Eu sunt cenuşă şi praf“, spune Avraam, mijlocind pentru Sodoma[19]. „Ce suntem noi?“, se întreabă şi mai umil Moise[20].

Ce semnifică această atribuire în care subiectul îşi

19 *Geneza* 18, 27.
20 *Exodul* 16, 7.

desferecă interioritatea, se denucleizează şi nu primeşte nici o formă capabilă să-l asume? Ce semnifică aceste metafore atomice: dacă nu un eu smuls conceptului de Eu şi conţinutului de obligaţii cărora conceptul le furnizează în mod riguros măsura şi regula, lăsat astfel în spaţiul unei responsabilităţi nemăsurate, căci ea creşte în măsura – sau în lipsa de măsură – în care răspunsul este obligatoriu; ea creşte în mod glorios. Eul pe care nu îl definim, însă care spune „iată-mă". „Fiecare dintre noi este vinovat în faţa tuturor şi pentru tot, iar eu sunt mai vinovat decât ceilalţi", spune Dostoievski în *Fraţii Karamazov*. Eul care spune eu, şi nu cel care singularizează sau individuează conceptul şi genul: Eul, însă eul unic în genul său, care vă vorbeşte la prima persoană. Numai dacă s-ar putea susţine că eu mă trezesc şi mă expun altora, adică încep să vorbesc, în individuarea genului şi a conceptului de Eu. Expunere ce nu seamănă cu conştiinţa de sine, cu recurenţa subiectului faţă de el însuşi, care confirmă eul prin sine. Recurenţă a trezirii pe care o putem descrie ca pe frisonul încarnării prin care *a da* capătă un sens – dativ originar al lui *pentru celălalt* – în care subiectul se transformă în inimă şi sensibilitate şi mâini care dau. Însă, astfel, poziţie deja de-stituită din regatul său de identitate şi de substanţă, deja îndatorată, „pentru altul", până la substituirea cu altul, alterând imanenţa subiectului în profunzimile identităţii sale; subiect de neînlocuit pentru responsabilitatea care îl fixează aici, găsindu-şi o nouă identitate. Smulgându-l însă pe eu conceptului de Eu, fisiunea subiectului este o creştere a obligaţiei pe măsura obedienţei mele, creştere a culpabilităţii cu creşterea sfinţeniei, creştere a distanţei pe măsura apropierii. Pentru sine nu există repaus la adăpostul formei sale, la adăpostul conceptului său de eu! Nu există

„condiție", fie ea şi de servitute. Solicitudine neîncetată a solicitudinii, exagerare a pasivității în responsabilitate pentru responsabilitatea altuia. Astfel, proximitatea nu este niciodată suficient de apropiată; responsabil fiind, eu nu ajung niciodată să mă golesc de mine însumi. Creştere infinită în epuizarea sa în care subiectul nu este pur şi simplu o conştientizare a acestei forme de istovire pentru altul, însă în care el este locul şi evenimentul şi, dacă se poate spune, bunătatea. *Glorie a unei îndelungi dorințe!* Subiectul ca ostatic nu a fost nici experiența, nici dovada Infinitului, ci mărturia Infinitului, modalitate a acestei glorii, mărturie pe care n-a precedat-o nici o dezvăluire.

17° Acest surplus crescând al Infinitului pe care am îndrăznit să îl numim *glorie* nu este o chintesență abstractă. El are o semnificație în răspuns, fără eschivare posibilă de la atribuirea care îmi vine de la chipul aproapelui: este exigența hiperbolică care o şi debordează. Surpriză pentru chiar cel care răspunde, prin care, deposedat de interioritatea sa de eu şi de „ființă cu două fețe", el este trezit, adică expus acestui altul fără reținere şi fără rezervă. Pasivitatea unei astfel de expuneri față de celălalt nu se epuizează în orice fel de deschidere, astfel încât să suporte privirea sau judecata obiectivantă a celuilalt. Deschiderea eului expus altuia constituie explozia sau întoarcerea pe dos a interiorității. Sinceritatea este numele acestei extra-versiuni[21]. Însă ce poate semnifica această inversiune sau extra-versiune dacă nu o responsabilitate pentru ceilalți prin care eu nu păstrez nimic pentru mine? Responsabilitate de aşa natură încât totul în

---

21 Unul-pentru-altul, structură formală a semnificației, semnificare sau raționalitate a semnificației care, aici, nu începe prin a se expune într-o temă; ci este o deschidere către altul – sinceritatea sau *veracitatea* mea.

mine să fie datorie şi donaţie, încât faptul-meu-de-a-fi-aici este un ultim *a-fi-aici* (creditorii au reuşit deja să îl prindă pe debitor)? O responsabilitate de aşa natură încât poziţia mea de subiect în *cât despre sinele său* este deja substituire a mea faţă de ceilalţi sau expiere pentru ceilalţi. Responsabilitate pentru celălalt – pentru mizeria şi libertatea sa – care nu trimite către nici un angajament, către nici un proiect, către nici o descoperire prealabilă şi în care subiectul ar fi pus pentru sine înainte de a-fi-îndatorat. Exces de pasivitate în măsura (sau în lipsa de măsură) în care devoţiunea pentru altul nu se închide în sine în chip de stare a sufletului, ci ea însăşi este chiar de pe acum făgăduită acestui altul.

Acest exces este dat de *rostire*. Sinceritatea nu este un atribut pe care, eventual, să-l primească Rostirea; sinceritatea – expunere fără rezerve – este posibilă numai prin spunere. Rostirea face semn celuilalt, însă semnifică în acest semn donaţia însăşi a semnului. Rostire care mă deschide celuilalt, înainte de a rosti o rostire, înainte ca rostirea acestei sincerităţi să constituie un ecran între mine şi un altul. Rostire fără cuvinte, însă nu mâini goale. Dacă tăcerea vorbeşte, acest fapt nu se întâmplă prin nu ştiu ce mister interior sau prin nu ştiu ce extaz al intenţionalităţii, ci prin pasivitatea hiperbolică a faptului de a da, anterioară oricărei voinţe şi oricărei tematizări. Rostire ce mărturiseşte celuilalt Infinitul care mă destramă, trezindu-mă în Rostire.

Limbajul astfel înţeles îşi pierde funcţia de lux, stranie funcţie de a dubla gândirea şi fiinţa. Rostirea, ca mărturie ce precede orice Rostit. Rostire înainte de a enunţa un Rostit (şi chiar Rostire a unui Rostit, ca apropiere de altul, este responsabilitate faţă de el), este deja mărturie a acestei responsabilităţi. Rostirea este deci o manieră de a semnifica înainte de orice experienţă. Mărturie pură: adevăr al martiriului fără

a depinde de vreo dezvăluire, fie experienţă „religioasă“, supunere ce precede înţelegerea ordinii. Mărturie pură care nu mărturiseşte despre o experienţă prealabilă, ci despre Infinitul non-accesibil unităţii apercepţiei, care refuză să apară, disproporţionat faţă de prezent. El nu l-ar putea îngloba, nu l-ar putea înţelege. El mă vizează şi mă împresoară, vorbindu-mi prin propria-mi gură. Nu există o altă mărturie pură decât cea despre Infinit. Nu este un miracol psihologic, ci modalitatea după care Infinitul *are loc*, semnificant prin cel căruia el îi semnifică, înţeles în măsura în care, înaintea oricărui angajament, eu răspund pentru celălalt.

Ca sub un soare de plumb, suprimând în mine orice con de umbră, orice urmă de mister, orice gândire ascunsă, orice „în ceea ce mă priveşte“, orice înăsprire sau relaxare a acelei urzeli prin care ar fi posibilă eschiva – eu sunt mărturie – sau urmă, sau glorie – a Infinitului, rupând tăcerea rău-voitoare ce adăposteşte secretul lui Gyges. Extra-versiune a interiorităţii subiectului: el s-ar face vizibil înainte de a putea vedea! Infinitul nu este „în faţa“ mea; eu sunt cel care îl exprim, însă tocmai semnalând donaţia semnului, a acelui „pentru altul“ – faţă de care eu manifest dez-inter*es*(*se*): iată-mă. Acuzativ minunat: iată-mă sub privirea voastră, obligat vouă, servitorul vostru. În numele lui Dumnezeu. Fără nici o tematizare! Fraza în care Dumnezeu vine să se amestece cu cuvintele nu este „Cred în Dumnezeu“. Discursul religios prealabil oricărui discurs religios nu este dialogul. El este „iată-mă“ spus aproapelui căruia îi sunt oferit şi prin care eu anunţ pacea, adică responsabilitatea mea pentru celălalt. „Făcând să înflorească cuvintele pe buzele lor... Pace, pace celui de departe şi celui de aproape! – zice Domnul“[22].

---

22 *Isaia*, 57, 27.

6. *Semnificația profetică.*

18° În descrierea realizată până acum nu a fost vorba despre condiția transcendentală a nu știu cărei experiențe etice. Etica, ca substituire a aproapelui – donație fără rezervă – rupe unitatea apercepției transcendentale, condiție a oricărei ființe și a oricărei experiențe. Dez-inter*es*(*se*) în sensul radical al termenului, etica semnifică acel câmp extraordinar în care Infinitul este în relație cu finitul fără a se dezminți prin această relație în care, dimpotrivă, el *are loc* numai ca Infinit și ca trezire. Infinitul se transcende în finit, el *traversează* finitul prin aceea că îmi oferă aproapele fără a mi se expune. Ordine care glisează în mine ca un hoț, în ciuda capcanelor întinse de către conștiință; traumatism care mă surprinde în mod absolut, întotdeauna deja *petrecut* într-un trecut care n-a fost niciodată prezent și care rămâne ir-reprezentabil.

Putem numi *inspirație* această intrigă a infinitului în care eu devin autorul a ceea ce înțeleg. Ea constituie, dincoace de unitatea apercepției, psihismul însuși al sufletului. Inspirație sau profetism în care eu sunt interpretul a ceea ce anunț. „Domnul Dumnezeu vorbește: cine nu va prooroci?“[23], spune Amos, comparând reacția profetică cu pasivitatea fricii care îl cuprinde pe cel care înțelege urletul fiarelor sălbatice. Profetism ca mărturie pură; pură, întrucât este anterioară oricărei dezvăluiri: o supunere față de ordin, anterioară auzirii ordinului. Anacronism care, potrivit timpului reminiscenței, ce poate fi regăsit, nu este mai puțin paradoxal decât o predicție. Tocmai în profetism se

23 *Amos*, 3, 8.

întâmplă – şi trezeşte – Infinitul care, transcendenţă, refuzând obiectivarea şi dialogul, semnifică de o manieră etică. El *semnifică* în sensul în care se spune *a semnifica un ordin*; el *ordonă*.

19° Trasând, în spatele filosofiei, acolo unde transcendenţa trebuie întotdeauna redusă, contururile mărturiei profetice, nu am intrat în nisipurile mişcătoare ale experienţei religioase. Faptul că subiectivitatea ar fi templul sau teatrul transcendenţei şi că inteligibilitatea transcendenţei ar căpăta un sens etic, nu contrazic sub nici o formă ideea de Bine de dincolo de fiinţă. Idee ce garantează demnitatea filosofică a unei încercări în care semnificarea sensului se separă de manifestarea sau de prezenţa fiinţei. Însă putem doar să ne întrebăm dacă filosofia occidentală a fost fidelă acestui platonism. Ea a descoperit inteligibilitatea în termeni conjugaţi, care se instituie prin raportare unul la celălalt, unul semnificându-l pe celălalt. În acest mod se clarifică pentru ea fiinţa, tematizată în prezenţa sa. Claritatea vizibilului – fapt care a avut semnificaţie. Tropul specific semnificării semnificaţiei se scrie: unul-pentru-altul. Însă semnificarea devine vizibilitate, imanenţă şi ontologie în măsura în care termenii se unesc într-un tot şi în care însăşi istoria lor se sistematizează pentru a se clarifica.

În paginile propuse aici, trancendenţa ca acest „unul-pentru-altul" văzut din punct de vedere etic, a fost formulată în chip de semnificare şi de inteligibilitate[24]. Tropul inteligibilităţii se conturează în „unul-pentru-altul", considerat, din punct de vedere etic, semnificare prealabilă celei pe care o îmbracă termenii aflaţi în joncţiune într-un sistem. De altfel, *se conturează* oare această semnificare ca

---

24 Este de remarcat faptul că acest cuvânt „semnificare" are în mod empiric sensul unei atenţii acordate cuiva.

fiind mai veche decât orice contur? Am subliniat în altă parte naşterea latentă a sistemului şi a filosofiei, pornind de la această inteligenţă augustă şi nu vom mai reveni aici[25].

Inteligibilitatea transcendenţei nu este ontologică. Transcendenţa lui Dumnezeu nu poate fi nici rostită, nici gândită în termeni de fiinţă, element al filosofiei în spatele căruia aceasta nu vede decât întuneric. Însă ruptura dintre inteligibilitatea filosofică şi acel dincolo de al fiinţei sau contradicţia legată de posibilitatea de a înţe-lege infinitul nu îl exclud pe Dumnezeu de la actul semnificării, care, pentru a nu fi ontologic, nu se reduce la simple reflecţii ce vizează fiinţa în descreştere, la perspective fără necesitate şi la cuvinte care se joacă.

În epoca noastră – este oare aceasta însăşi modernitatea? – asupra filosofiei apasă o prezumţie ideologică. Prezumţie care nu se poate reclama de la acea filosofie în care spiritul critic nu se mai poate mulţumi doar cu suspiciunile, ci este obligat să aducă şi probe. Însă prezumţia – irecuzabilă – îşi trage forţa din altă parte. Ea începe într-un strigăt de revoltă etică, mărturie a responsabilităţii. Ea începe în profeţie. Momentul în care, în istoria spirituală a Occidentului, filosofia devine suspectă, nu este unul oarecare. A recunoaşte în filosofie – sau a recunoaşte cu spirit filosofic – că Realul este raţional şi că numai Raţionalul este real, a nu putea înăbuşi şi nici acoperi strigătul acelora care, imediat după această recunoaştere, înţeleg să transforme lumea, înseamnă deja a merge într-un domeniu al sensului pe care înglobarea nu îl poate înţelege, printre motive pe care „raţiunea“ nu le cunoaşte, care nu au început în Filosofie. Un sens care ar sta deci mărturie pentru un „dincolo de“. Acest „dincolo de“ nu ar fi un fel de *no man's land* al

25 Cf. *Autrement qu'être*, pp. 59 şi 195.

non-sensului în care se îngrămădesc opinii. *A nu filosofa nu ar însemna deci „tot un fel de a filosofa"*, nici a fi doborât de opinii. Sens mărturisit în interjecţii şi în strigăte, înainte de a se dezvălui în propoziţii, sens semnificând ca un comandament, ca ordin pe care îl semnificăm. Manifestarea sa într-o temă decurge deja din modul său poruncitor de a semnifica: semnificaţia etică semnifică nu *pentru* o conştiinţă care tematizează, ci în vederea *unei* subiectivităţi, ea însăşi supunere totală, supunere a unei supuneri care precedă intelectul. Pasivitate mai pasivă decât cea a receptivităţii lui a cunoaşte, a receptivităţii care asumă ceea ce o afectează; în consecinţă, semnificaţie în care momentul etic nu vine să se întemeieze pe nici o structură preliminară de gândire teoretică, de limbaj sau de limbă. Limbajul nu mai exercită asupra semnificaţiei decât influenţa unei forme care îmbracă o materie – ceea ce aminteşte distincţia dintre forma şi semnificaţia care se arată în ea –, prin referinţele sale la sistemul lingvistic; chiar dacă acest *zis* trebuie *dezis* şi trebuie să se întâmple astfel pentru a-şi pierde alteraţia de tip lingvistic; chiar dacă semnificaţia trebuie să fie redusă şi să piardă „sarcinile" pe care şi le atrage prin expunerea sa la lumină sau sejurul său la umbră; chiar dacă unităţii discursului i se substituie un ritm de alternanţă din zicere în dezicere şi din dezicere în dezicere. Explozie a atotputerniciei logosului într-un semnificant şi un semnificat care nu este *decât* semnificant; împotriva tentativei de a amalgama semnificant şi semnificat şi de a goni transcendenţa din primul sau ultimul său refugiu, oferind limbajului, ca sistem de semne, întreaga gândire, la umbra unei filosofii pentru care sensul echivalează cu manifestarea fiinţei şi cu manifestarea lui *esse* al fiinţei.

Transcendenţa ca semnificaţie şi semnificaţia ca

semnificaţie a unui ordin dat subiectivităţii înaintea oricărui enunţ: unul-pentru-altul pur. Biată subiectivitate etică privată de libertate! Numai că aici să nu fie decât traumatismul unei fisiuni a sinelui într-o aventură trăită cu Dumnezeu sau prin Dumnezeu. Însă în fapt, această ambiguitate este necesară transcendenţei. Transcendenţa este obligată să întrerupă propriile sale demonstraţii şi monstraţii: fenomenalitatea sa. Ei îi trebuie licărirea şi dia-cronia enigmei care nu este o simplă certitudine precară, ci care rupe unitatea apercepţiei transcendentale în care întotdeauna imanenţa triumfă în faţa transcendenţei.

ÎNTREBĂRI ŞI RĂSPUNSURI*

Discuţia reprodusă în paginile ce urmează – cu câteva modificări care lasă intactă esenţa de improvizaţie – a avut loc într-una dintre sălile Universităţii din Leyde, cu ocazia manifestărilor care, în martie 1975, celebrau a 400-a aniversare a Universităţii. Invitat să participe, Emmanuel Levinas a trebuit să răspundă timp de două ore întrebărilor pe care filosofii olandezi i le-au pus pe marginea eseurilor sale, în cursul unei reuniuni ţinute în 20 mai 1975. Câteva dintre aceste întrebări, numerotate şi scrise, i-au fost înmânate la începutul şedinţei.

Profesorul Adriaanse de la Leyde a avut bunăvoinţa de a organiza şi de a supraveghea înregistrarea acestui dialog. Dactilografia a putut fi pusă la punct graţie colaborării sale.

Improvizaţia constituie probabil prin urgenţa sa sufocantă şi inevitabilele sale răspunsuri „pe lângă problemă", care constituie o marjă de libertate, un mod propriu de exprimare. Fără a se dezice de responsabilitate, Emmanuel Levinas supune lectorului urmele unei probe orale.

DR. T.C. FREDERIKSE Aş dori să ştiu dacă în filosofia dumneavoastră nu judecaţi cumva negativ istoria, în aparenţă ca reacţie faţă de filosofia hegeliană a istoriei, în care alteritatea nu deţine un rol efectiv decât prin locul său în totalitate. Nu este oare posibil să judecăm mai pozitiv istoria: ca pe un eveniment deschis în care aproapele vine la mine, pornind de la trecutul nostru comun şi îmi propune sau mă invită să intru cu el într-un nou viitor? Gramatical vorbind, nu este oare adevărat că vocativul nu îşi are raţiunea

---

* Publicat pentru prima dată în *Nouveau Commerce* 36-37, în primăvara lui 1977.

de a fi decât atunci când repunem în drepturi verbul la imperfect şi la viitor? Citind *Totalitate şi Infinit* am impresia că figura altuia se iveşte, pentru a spune astfel, din neant, ceea ce conferă filosofiei dumneavoastră un caracter fantomatic.

E. LEVINAS Spuneți că în *Totalitate şi Infinit* altul apare de o manieră fantomatică. Trebuie ca acest altul să fie primit independent de calitățile sale, dacă trebuie primit ca altul. Dacă nu ar fi vorba despre asta, despre o anume imediatitate – este vorba chiar de imediatitatea prin excelență, relația cu celălalt este singura ce nu valorează decât ca imediatitate – restul analizei mele şi-ar pierde întreaga forță. Relația ar fi una dintre acele relații tematizate ce se stabilesc între obiecte. Mi s-a părut că uitarea tuturor acestor „incitații" la tematizare este singura manieră prin care altul poate conta ca altul.

Spuneți: nu există evenimente într-un vocativ pur. Nu cred că figura celuilalt suscită în chip de relații impersonale doar vocativul. Aceasta îmi aminteşte de Buber. Am încercat întotdeauna să cercetez evenimentul – formal, cu certitudine, dacă tot ceea ce am spus despre excluderea calităților caracteriale şi condiției sociale, a predicatelor în general rămâne valabil – care se produce în relația cu celălalt. Trei noțiuni ar fi de reținut. Mai întâi proximitatea. Am încercat să o definesc altfel decât printr-un spațiu redus care ar separa termenii pe care îi clasificăm ca fiind aproape. Am încercat să gândesc proximitatea spațială după ideea responsabilității pentru celălalt care este o „intrigă" mult mai complexă decât simplul fapt de a spune „tu" sau de a pronunța un nume. Şi am încercat, privind înapoi sau privind înspre responsabilitate, să formulez

noţiunea – în filosofie foarte stranie – de *substituţie*, ca sens ultim al responsabilităţii. Nu *ceea ce apare* ar fi în acest caz ultimul eveniment, chiar dacă, în filosofia fenomenologică, evenimentul ultim ar trebui să apară. Sub o modalitate etică este gândită aici o „categorie" diferită a cunoaşterii. Sarcina principală care stă în spatele tuturor acestor eforturi constă în a-l gândi pe Altul-în-Acelaşi fără a-l gândi pe Altul ca un alt Acelaşi. *În* nu semnifică o asimilare: Altul îl deranjează sau îl trezeşte pe Acelaşi; Altul îi provoacă nelinişte lui Acelaşi, sau îl inspiră; Acelaşi îl doreşte pe Altul sau îl aşteaptă (timpul nu constă oare în această aşteptare răbdătoare?). Există o tranzitare de sens a fiecăruia dintre aceste verbe către toate celelalte. Acelaşi nu este, în consecinţă, în repaus, *identitatea Aceluiaşi nu este acel ceva la care se reduce întreaga sa semnificaţie*. Acelaşi conţine mai mult decât poate să conţină. Aceasta este Dorinţa, cercetarea, răbdarea şi lungimea timpului. Este vorba despre o temporalitate foarte specială, străină filosofiei greceşti. În *Timaios* al lui Platon cercul Aceluiaşi ajunge să cuprindă cercul Altuia. În ultimă instanţă, totul îşi recapătă liniştea în Acelaşi, precum la Hegel, care vorbeşte despre identitatea identicului şi a non-identicului. Se crede că neliniştirea Aceluiaşi de către Altul este o lipsă. În eseurile mele, ne-liniştirea Aceluiaşi de către Altul este Dorinţa care va fi căutare, care va fi întrebare, care va fi aşteptare: răbdare şi durată a timpului, modul însuşi al surplusului, al supraabundenţei. Cercetarea, de astă dată, nu ca expresie a unei lipse, ci ca o manieră de a aduce „mai mult în mai puţin". Aceştia sunt termenii autentici către care trimit neîncetat lucrările mele care, la prima lectură, pot apărea ca fiind pur etice, pur teologice, ca fiind edificatoare.

PROF. DR. M. SPINDLER. Considerați că ați răspuns la întrebarea domnului Frederikse referitoare la filosofia istoriei?

E. LEVINAS Da şi nu. Istoria nu a constituit punctul de pornire al reflecției mele. Totuşi, cred că un eveniment de responsabilitate nelimitată pentru celălalt este alt lucru decât un vocativ fără consecințe al interpelării: există cu siguranță o semnificație istorică, mărturie şi marcă a epocii noastre. Dacă o analiză, pentru a fi istorică, trebuie să se refere de o manieră foarte precisă la situații istorice determinate, să le ia în calcul şi să evidențieze evoluția lor, cum se vor împlini, sau se vor deteriora, eu nu fac filosofie a istoriei. Cred însă că responsabilitatea *nelimitată* pentru celălalt, un fel de denucleizare de sine, ar putea fi tradusă în concretul istoriei.

– Timpul, în răbdarea şi durata sa, în aşteptarea sa, nu este o „intenționalitate“ şi nici o finalitate (finalitate a Infinitului – ce ironie!), el este la Infinit şi semnifică dia-cronia în responsabilitatea pentru celălalt. Am fost condus odată, la Louvain, după o conferință asupra acestor idei, într-un cămin studențesc numit acolo „pedagogie“; eram înconjurat de studenți din America de Sud, aproape toți preoți, însă înainte de toate foarte preocupați de soarta continentului lor. Mi-au vorbit despre ceea ce se întâmpla acolo ca despre o supremă încercare la care era supusă umanitatea. Mă întrebau, nu fără ironie: unde s-ar putea întâlni în mod concret Acelaşi-ul preocupat de un Altul până într-atât încât să sufere prin aceasta o fisiune? Am răspuns: chiar aici. Aici, în acest grup de studenți, de intelectuali care s-ar fi putut preocupa foarte bine de perfecțiunea lor interioară şi care totuşi nu aveau alt subiect de discuție decât

criza popoarelor din America Latină. Nu erau ei oare ostatici? Această utopie a conştiinţei era împlinită istoric în sala în care mă găseam. Cred cu seriozitate că istoria este vizată de aceste utopii ale conştiinţei.

PROF. DR. HEERING Nu ar fi poate util să faceţi acum o legătură cu cea de a doua întrebare scrisă? *„Întâlnim cuvântul „dreptate", utilizat pentru relaţia cu celălalt şi pentru relaţia cu o terţă persoană. Totuşi, potrivit gândirii dumneavoastră, acestea sunt relaţii extrem de diferite. Nu se impune oare o distincţie terminologică?".*

E. LEVINAS Nu este uşor să vorbeşti despre felul în care ai scris acum 15 ani. – Este vorba despre apariţia terţei persoane. – De ce există terţul? Mă întreb uneori dacă nu se justifică astfel: a face posibilă o responsabilitate dez-interesată pentru celălalt exclude reciprocitatea; însă celălalt ar exista oare fără sacrificiu faţă de altul? Este nevoie de un terţ. Orice ar fi, în relaţia cu celălalt sunt întotdeauna în relaţie cu terţul. Însă el este în acelaşi timp aproapele meu. Începând din acest moment, proximitatea devine problematică: trebuie să comparăm, să cântărim, să gândim, trebuie să instituim dreptatea, sursă a teoriei. Întreaga recuperare a Instituţiilor – şi a teoriei înseşi – a filosofiei şi a fenomenologiei: a explicita ceea ce apare – sunt posibile, în opinia mea, pornind de la terţ. Cuvântul „dreptate" este în fapt mult mai aproape de locul său acolo unde este nevoie nu de „subordonarea" mea faţă de celălalt, ci de „echitate". Dacă este nevoie de echitate, este nevoie de comparaţie şi de egalitate: egalitate între ceea ce nu se compară şi, în consecinţă, cuvântul „dreptate" se aplică mai mult relaţiei cu terţul decât relaţiei cu celălalt. Însă în realitate relaţia cu

celălalt nu este niciodată numai relație cu celălalt: prin intermediul celuilalt este reprezentat şi terțul; în chiar apariția celuilalt mă priveşte terțul. Iar acest fapt face ca raportul dintre responsabilitatea față de celălalt şi dreptate să fie extrem de strâns. Distincția dumneavoastră este în orice caz corectă, tot aşa cum este îndreptățită şi proximitatea acestor termeni. Limbajul ontologic folosit în *Totalitate şi Infinit* nu este în nici un caz un limbaj definitiv. În *Totalitate şi Infinit* limbajul este ontologic pentru că el vrea în primul rând să nu fie psihologic. Însă în realitate este deja o căutare a ceea ce eu numesc „dincolo-de-ființă“, destrămarea acestei egalități cu sine care este întotdeauna ființa – *Sein*-ul – oricare ar fi tentativele de a o separa de prezent. Tot aşa stau lucrurile şi cu termenul „dreptate“: trebuie făcută diferența pe care o semnalați.

N.N. Dacă sunt vulnerabil, aşa cum accentuați în cărțile dumneavoastră, cum pot oare să fiu responsabil? Cine suferă nu mai poate face nimic.

E. LEVINAS Prin vulnerabilitate încerc să descriu subiectul ca pasivitate. Dacă nu există vulnerabilitate, dacă subiectul nu se află mereu, în liniştea sa, în pragul unei dureri deja absurde, el se prezintă *pentru el-însuşi*; în acest caz, momentul în care el este substanță nu mai este departe, momentul în care el este orgoliu, în care el este imperialist, în care şi-l are pe celălalt ca obiect. Tentativa mea era aceea de a nu prezenta relația mea cu celălalt ca pe un atribut al substanțialității mele, ca pe un atribut al durității mele de persoană, ci dimpotrivă ca pe faptul destituirii mele (în sensul în care se vorbeşte de destituirea unui suveran). Numai atunci poate căpăta sens în mine o veritabilă

abnegaţie, o substituţie în raport cu celălalt. Spuneţi: în suferinţă nu mai pot face nimic. Însă sunteţi sigur că suferinţa se opreşte la ea însăşi? Atunci când suferim prin cineva, vulnerabilitatea înseamnă şi a suferi pentru cineva. Este vorba tocmai de această transformare a lui „prin" în „pentru", de această substituire a lui „prin" prin „pentru". Dacă nu presupunem acest lucru, ne aflăm îndată într-o lume a revanşei, a războiului, a afirmării prioritare a eului. Nu contest faptul că ne plasăm deja în această lume, însă este o lume în care suntem alteraţi. Vulnerabilitatea este puterea de a spune adio acestei lumi. Îi spunem adio îmbătrânind. Timpul lucrează sub forma acestui adio şi a faptului-de-a-fi-la Dumnezeu*.

N.N. Dar, atunci când suferim, când lăsăm să ne cuprindă răul aşa cum ne cuprinde, cum putem oare să fim responsabili? Întrebarea mea revine la cea de a patra întrebare scrisă: *„Oare noţiunea de «substituţie» oferă un spaţiu pentru ideea că este necesar uneori să ne opunem altuia pentru binele său sau pentru binele unui terţ?"*.

E. LEVINAS Dacă nu ar fi decât celălalt în faţa mea, aş spune până la capăt: lui îi datorez totul. Sunt pentru el. Şi acest lucru rămâne valabil şi pentru răul pe care mi-l face. Nu sunt egalul său, ci îi sunt pentru totdeauna supus. Rezistenţa mea începe atunci când răul pe care mi-l face este făcut unui terţ, care este la rândul său aproapele meu. Terţul este sursa dreptăţii şi, prin aceasta, a reprezentării justificate; violenţa suferită de un terţ este cea care justifică oprirea prin violenţă a violenţei altuia. Ideea că sunt responsabil pentru răul comis de către altul – idee respinsă, refulată pe cât posibil

* Joc de cuvinte: „à-Dieu" (la Dumnezeu) – „adieu" (adio) (n.tr.).

din punct de vedere psihologic – ne conduce către sensul subiectivității. Ea este confirmată prin fraza lui Dostoievski pe care o citez întotdeauna – cred că Alioşa este cel care o spune – „Fiecare dintre noi este vinovat în fața tuturor pentru toți şi pentru tot, iar eu sunt mai vinovat decât ceilalți“. În acest sfârşit de frază, eul a încetat să se mai considere un caz particular al Eului în general. El este unicul punct care suportă universul, („suportă“ în cele două sensuri ale termenului: care suportă insuportabilul şi care îl poartă). Evident, acest eu este deîndată recuperat de către conceptul său general. Trebuie ca el să evadeze din nou. Eul ca eu este eul care evadează din conceptul său. Tocmai aceasta este situația pe care am numit-o vulnerabilitate, culpabilitatea absolută sau, mai degrabă, responsabilitatea absolută. Eul, atunci când reflectăm psihologic la el, este deja un eu egal celorlalte euri. Conceptul de eu mă recuperează întotdeauna.

Ideea substituției semnifică faptul că *eu* (je) mă substitui celuilalt, însă că nimeni nu poate să mi se substituie în calitate de eu. Atunci când începem să spunem că cineva mi se poate substitui, începe imoralitatea. Dimpotrivă, eul ca eu, în această individualitate radicală care nu este o situație de reflecție asupra sa, este responsabil de răul care se face. Am folosit foarte de timpuriu această noțiune, vorbind despre disimetria raportului interpersonal. Eul este persecutat şi este, în principiu, responsabil de persecuția pe care o suportă. Însă „din fericire“ el nu este singur; există terți şi nu se poate admite că terții sunt persecutați!

DR. M. FRESCO Credeți că o filosofie se bazează întotdeauna, prin originea sa, pe o opțiune sau pe o intuiție fundamentală ce nu mai poate fi la rândul ei întemeiată? Care sunt consecințele pentru această filosofie şi pentru întreaga

filosofie? Am în vedere diferenţa dintre tradiţia greco-latină şi cea iudeo-creştină. În cadrul primeia, relaţia dintre mine şi altul a fost concepută de o manieră foarte diferită de cea a tradiţiei păgâne. Aici, eul este mai degrabă plasat în centru, iar altul nu există decât în raport cu acesta, în timp ce în tradiţia iudeo-creştină, din care faceţi parte, este mai degrabă altul cel care se află în centru, iar chiar dacă eul trebuie să-şi asume responsabilitatea absolută, el există prin raport cu acest altul, care este central. Deci, dacă nu există legătură posibilă între aceste două opţiuni fundamentale, ce concluzie s-ar putea trage din această constatare?

E. LEVINAS Acest cuvânt „central" este un termen vag. În ce constă această centralitate? – Mă întrebaţi: nu există o opţiune primă? Aş spune mai degrabă: există o întrebare primă. Vă voi spune de ce prefer termenul de „întrebare primă": pentru că întrebarea se poate pune dincolo de ceea ce are siguranţa unui răspuns. Întrebarea este deja o relaţie acolo unde nu este loc pentru un răspuns, acolo unde răspunsul nu este suficient: el ar minimaliza ceea ce se află în întrebare. Întrebările noastre teoretice sunt deja forma atenuată a ceea ce este întrebare, Căutare sau Dorinţă. Şi aş fi de acord cu dumneavoastră că acest fapt scoate în evidenţă o mare diferenţă. Filosofia occidentală este o filosofie a răspunsului – răspunsul este cel care contează; rezultatul, cum spune Hegel –, în timp ce întrebarea este lucrul... nici nu îndrăznesc să spun prim, pentru că ideea de prioritate este o idee greacă – este ideea principiului. Nici măcar nu ştiu dacă trebuie să vorbim de prioritate atunci când vrem să vorbim despre întrebare ca despre o gândire mai gânditoare decât propoziţia doxică a răspunsului – a întrebării Căutare şi Dorinţă –, a căutării în sensul în care

Biblia vorbeşte despre căutarea lui Dumnezeu şi în care „Dumnezeu *găsit*" trebuie încă să fie *căutat* (cf. *Isaia* 65, I; trebuie acordată atenţie textului ebraic, unde acest lucru este vizibil). Nu suntem absolut deloc într-o situaţie în care se pune întrebarea; întrebarea este cea care ne posedă: suntem puşi în întrebare. Toate aceste situaţii sunt probabil diferite în maniera greacă şi în cea înscrisă profund în tradiţia biblică. Preocuparea mea a fost în permanenţă aceea de a traduce acest non-elenic din biblie în termeni eleni şi nu aceea de a repeta expresii biblice, dându-le un sens izolat de context, care, la înălţimea unui astfel de text, este Biblia *în întregul său*. Nu este nimic de făcut: filosofia se vorbeşte în limba greacă. Însă nu trebuie să gândim că limbajul modelează sensul. Limba greacă – limba după sintaxă – ne permite probabil să prezentăm sensul. Tot ceea ce se întâmplă în lingvistică astăzi se plasează, după mine, în prelungirea tradiţiei greceşti: ideea că limbajul însuşi este evenimentul sensului, evenimentul fundamental. Atingem aici probleme ultime, presupunând că ar exista aşa ceva: prioritatea şi caracterul ultim sunt termeni ai filosofiei greceşti. Însă îmi dau seama că nu am răspuns direct întrebării dumneavoastră asupra lui *eu* şi a lui *altul*. Am totuşi impresia că am vorbit într-un anume sens despre asta atunci când am răspuns întrebării precedente.

H. PHILIPSE Care este relaţia dintre religie şi filosofie, atât în religia, cât şi în filosofia dumneavoastră?

E. LEVINAS Religia ştie mai mult despre aceasta. Religia crede că ştie mai mult. Eu nu cred că filosofia poate consola. Consolarea este o funcţie total diferită; ea este religioasă.

H. PHILIPSE Înţelegeţi oare filosofia, precum Pascal, ca pe un divertisment?

E. LEVINAS Dacă ceea ce este de nedeturnat poate fi divertisment şi dacă un divertisment poate fi indeturnabil.

H. PHILIPSE Atitudinea filosofică, care este în esenţă o atitudine sceptică, nu este oare în contradicţie cu atitudinea credinţei?

E. LEVINAS „Sceptic“ vrea să însemne numai faptul de a examina lucrurile, faptul de a pune întrebări. Nu cred că o întrebare – sau cel puţin că procesul originar de chestionare – ar fi doar o insuficienţă a răspunsului. Întrebările funcţionale şi chiar cele ştiinţifice – şi multe dintre cele filosofice – nu aşteaptă decât răspunsuri. Interogaţia ca atitudine originară este o „relaţie“ cu ceea ce nici un răspuns nu poate conţine, cu „ceea ce este de neconţinut“; ea devine responsabilitate. Orice răspuns comportă un „pe lângă întrebare“ şi cheamă un de-spus.

PROF. DR. TH. DE BOER Aş dori să ridic o problemă de metodă, de care v-aţi ocupat în mai multe momente ale operei dumneavoastră. Cum putem exprima în discurs relaţia metafizică cu Altul? În prefaţa la *Totalitate şi Infinit* vă referiţi la metoda transcendentală a lui Husserl. Afirmaţi că aţi urmat analiza intenţională ce trimite la origine dincoace de orice origine, temeiul cel mai radical al teoriei şi practicii. În recenta dumneavoastră carte am găsit două idei noi, privind această problemă de metodă. La pagina 228 vorbiţi de exaltarea limbajului care este poate filosofia însăşi

şi la pagina 182 vorbiţi despre o iteraţie prereflexivă („chiar în Rostirea acestei Rostiri"). Am putea deci să concluzionăm că există, pentru a spune aşa, trei căi ce duc de la ontologie la metafizică: reducţia transcendentală, exaltarea şi iteraţia. – Ceea ce doresc să vă cer astăzi vizează mai ales câteva pagini din *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, în care spuneţi că la un moment dat categoriile ontologice se transformă în termeni etici (p. 146) şi că tropii limbajului etic sunt adecvaţi structurii pe care doriţi să o expuneţi (p. 155). Limbajul este capabil să egaleze paradoxul descrierii metafizice (comp. p. 120 n. 35). Aş dori să ştiu dacă citatele de mai sus reprezintă sau nu un element radical nou în gândirea dumneavoastră. – Oare limbajul etic nu face superfluă problematica dificilă a căilor care conduc către metafizică, a reducţiei limbajului ontologic? Aceste căi sunt tot atâtea aporii sau drumuri fără ieşire. Oare prin poziţia centrală pe care o daţi problemei indecidabilităţii dimensiunii metafizice nu onoraţi prea mult ontologia? Spuneţi că limbajul traduce şi trădează în aceeaşi măsură. Faptul că limbajul etic este adecvat problematicii metafizice este lipsit de importanţă pentru limbajul etic. Iar asta nu înseamnă oare că explorarea limbajului etic ar putea oferi noi posibilităţi pentru a exprima relaţia cu Infinitul?

E. LEVINAS Acestea sunt probleme fundamentale. Ceea ce am scris în prefaţa lucrării *Totalitate şi Infinit* în privinţa metodei rămâne valabil până la capăt în ceea ce mă priveşte. Nu aş reţine aici cuvântul „transcendental", ci noţiunea de analiză intenţională. Cred că, dincolo de orice consideraţie, ceea ce fac eu este fenomenologie, chiar dacă nu există reducţie după regulile impuse de către Husserl, chiar dacă nu este respectată întreaga metodologie husserliană.

Trăsătura dominantă, care le determină chiar şi pe cele care nu se mai numesc astăzi fenomenologice, este aceea că, urcând dinspre ceea ce este gândit către plenitudinea gândirii înseşi, descoperim, fără a avea aici vreo implicaţie deductivă, dialectică, sau de alt gen, dimensiuni mereu noi ale sensului. Această analiză mi se pare o noutate husserliană şi, dincolo de metodologia proprie lui Husserl, ea rămâne o achiziţie generală; aceasta constă în faptul că, dacă pornind de la o temă, merg către „manierele" în care acced la ea, maniera în care acced la ea este esenţială pentru însuşi sensul temei: ea ne revelează un peisaj de orizonturi ce au fost uitate şi cu care ceea ce se arată nu mai are sensul pe care l-a avut atunci când îl luam în consideraţie, fiind orientaţi direct către el. Fenomenologia nu înseamnă a erija fenomenele în lucruri în sine; ea înseamnă a aduce *lucrurile în sine* în orizontul apariţiei lor, al fenomenalităţii lor, a face să apară în spatele quidităţii care apare, chiar ceea ce apare, chiar dacă această apariţie nu îşi manifestă modalităţile în sensul pe care îl oferă privirii. Iată ce rămâne, chiar şi atunci când intenţionalitatea nu mai este considerată ca teoretică, chiar şi atunci când ea nu mai este considerată ca act. Pornind de la tematizarea umanului, se deschid dimensiuni noi, esenţiale sensului gândit. Toţi cei care gândesc astfel şi caută aceste dimensiuni pentru a găsi acest sens fac fenomenologie.

Iar acum restul. După mine, în situaţia etică se împlineşte ceea ce rămâne disparat, pare construit sau dialectic în rostirea ontologică, care de altfel trebuie să lupte împotriva formelor ontice ale oricărui limbaj. În acest sens, limbajul care o traduce vorbeşte de o manieră mai directă; însă invers, deschiderea sau, dacă vreţi, contextul acestui limbaj este inseparabil de acest demers pornind de la

ontologie. Etica este precum reducţia anumitor limbaje. Prin aceasta ea este mai adecvată; însă aş spune în plus că Zicerea trebuie să fie însoţită imediat de o dezicere, iar ceea ce este de zis, la rândul său, trebuie să fie încă dezis în felul său, şi astfel nu există oprire; nu există formulări definitive. Tocmai de aceea concluzia mea din lucrarea pe care o amintiţi este ceea ce numesc „altfel zis".

Şi în fine, un lucru asupra căruia nu mă întrebaţi nimic – sau poate cuvântul dumneavoastră „exaltare" face aluzie tocmai la asta –, lucru care va ilustra în ce sens în cadrul dezvoltărilor este posibil să asociem ideile de o manieră nouă, să egrenăm conceptele de o nouă manieră = termenul pe care îl folosesc mult în acest moment este termenul de „emfază". Metoda transcendentală constă întotdeauna în a cerceta fundamentul. – „Fundament" este de altfel un termen din arhitectură, un termen făcut pentru o lume pe care o locuim, pentru o lume care este *înainte* de toate ceea ce susţine, o lume astronomică a percepţiei, lume imobilă, repausul prin excelenţă, Acelaşi prin excelenţă. Pornind de aici, o idee este justificată atunci când şi-a găsit fundamentul, când au fost evidenţiate *condiţiile* ei de posibilitate. – Dimpotrivă, în modul meu de a proceda, care porneşte de la uman şi de la abordarea umanului, de la umanul care nu este pur şi simplu ceea ce *locuieşte* lumea, ci ceea ce *îmbătrâneşte* în lume, care se retrage din ea altfel decât prin opoziţie – care se retrage prin pasivitatea îmbătrânirii (retragere care conferă poate morţii sensul său, în loc să ne facă să o gândim, pornind de la negaţia care este o judecată) – există o altă manieră de a justifica o idee prin alta: trecând de la o idee la superlativul ei, până la emfaza ei. Iată că o idee nouă – neimplicată în prima – decurge sau emană din supralicitare. Noua idee este justificată nu pe

baza primeia, ci prin sublimarea ei. Exemplu concret: într-un anume sens, lumea reală este o lume care se afirmă, felul său de a fi este thesis. Însă a se pune de o manieră autentic superlativă – nu mă joc cu cuvintele – nu înseamnă oare a se expune, a se plasa astfel încât să poată apărea, a se *afirma* până într-atât încât să devină limbaj? Trecem aici de la o structură riguros ontologică către subiectivitatea la nivelul conştiinţei pe care o cheamă fiinţa. – Alt exemplu: atunci când spun: pasivitatea constă în a se lăsa pradă, în a suporta dincolo de orice pasivitate, de o pasivitate care nu se asumă, ajung la fisiunea sinelui. „Pasivitatea" noastră occidentală este o receptivitate urmată de o subsumare. Senzaţiile sunt produse în mine, însă eu iau în posesie aceste senzaţii şi le concep. Avem de-a face cu un subiect pasiv atunci când el nu îşi oferă singur conţinuturile. Cu certitudine. Însă le primeşte. El se livrează mai mult atunci când este rostit; oricare ar fi refugiul *rostitului* – cuvinte sau fraze – *Rostirea* este deschidere, un grad nou de pasivitate. Înaintea discursului eu posed deja o formă, eu *sunt* acolo unde fiinţa mea mă ascunde. A vorbi înseamnă a sparge această încapsulare a formei şi a se lăsa pradă. – După cum vedeţi, vorbesc despre emfază ca despre un procedeu. Încerc să regăsesc prin aceasta *via eminentiae*. Aceasta este în orice caz maniera în care trec de la responsabilitate la substituţie. Emfaza înseamnă atât o figură de retorică, un exces al expresiei, o manieră de a exagera, cât şi o manieră de a se arăta. Cuvântul este foarte bun, ca şi cuvântul „hiperbolă": există hiperbole în care noţiunile se transmută. A descrie această mutaţie înseamnă tot a face fenomenologie. Exasperarea ca metodă de filosofie!

Iată ce aş răspunde în ceea ce priveşte metoda. V-aş spune că nu ştiu mai multe despre aceasta. Nu cred că ar

exista o transparență posibilă în metodă şi nici că filosofia ar fi posibilă ca transparență. Cei care au făcut toată viața metodologie au scris numeroase cărți care le înlocuiesc pe cele mai interesante, pe care ar fi putut să le scrie. Cu atât mai rău pentru marşul sub acest soare fără umbră care ar fi filosofia.

Iată reflecțiile prin care aş susține că metoda mea este în acelaşi timp o „analiză intențională" şi că limbajul etic îmi pare mai apropiat de limbajul adecvat şi că, pentru mine, etica nu este sub nici o formă un strat care vine să acopere ontologia, ci ceea ce este, într-un anumit fel, mai ontologic chiar decât ontologia, o emfază a ontologiei.

Acest fapt răspunde întrebării scrise pe care o citesc: *„În 1972 – deci înainte de* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence *– profesorul Dr. Th. De Boer a scris un articol despre opera dumneavoastră sub titlul* Un transcendantalisme ethique. *Atâta vreme cât condiția transcendentală este explicată nu ca un fapt, ci ca o valoare prealabilă – în olandeză* voor-waarde *– puteți fi de acord cu această caracteristică?*". Ei bine, sunt absolut de acord cu această formulă, dacă transcendental semnifică o anumită anterioritate: doar că etica se plasează înaintea ontologiei. Ea este mai ontologică decât ontologia, mai *sublimă* decât ontologia. Tocmai de aici provine un echivoc: ea pare să fie construită, pe când de fapt ea exista dinainte. Este deci un transcendentalism care începe prin etic.

PROF. DR. J. G. BOMHOFF Experiența morală nu poate fi tradusă ca o experiență a altuia care îşi este identic sieşi? După mine, acest fapt corespunde foarte bine imperativului biblic: „Iubeşte-ți aproapele ca pe tine însuți."

E. LEVINAS Mai întâi: aş încerca să evit termenul „experienţă morală“; experienţă morală: aceasta presupune un subiect care este aici, care înainte de toate *este* şi care, la un anumit moment, are o experienţă morală, în timp ce această etică există tocmai în maniera în care el este aici, în care trăieşte; sau, mai exact: dez-inter-*es*(*se*)-ul des-face acel *esse* al său. Etica semnifică tocmai acest lucru.

În ceea ce priveşte textul biblic – iată-ne în plină teologie! – eu sunt mult mai încurcat decât traducătorii la care vă referiţi. Ce înseamnă „ca pe tine însuţi“? Din acest punct de vedere, Buber şi Rosenzweig au avut mari dificultăţi cu traducerea în franceză. Ei s-au întrebat: „ca pe tine însuţi“ nu înseamnă oare că ne iubim cel mai mult pe noi înşine? În loc să traducă aşa cum aţi făcut-o dumneavoastră, ei au tradus: „iubeşte-ţi aproapele, el este ca tine“. Însă, dacă deja consimţim să separăm ultimul cuvânt al versetului ebraic „kamokha“ de începutul versetului, putem citi totul altfel: „Iubeşte-ţi aproapele; această lucrare este ca tine însuţi“; iubeşte-ţi aproapele; el este chiar tu“; „tu eşti chiar această iubire de aproapele“. Vreţi să spuneţi că ar fi o lectură extrem de îndrăzneaţă? Însă Vechiul Testament permite mai multe lecturi şi numai când întregul Bibliei devine contextul versetului, acesta rezonează cu întregul său sens. Acesta este comentariul interminabil al Vechiului Testament. Un preot dominican pentru care am multă admiraţie şi care cunoaşte admirabil ebraica mi-a spus odată: ceea ce este considerat ca fiind o infinită interpretare a literei Scripturii, este doar o lectură care consideră drept context al versetului ansamblul scrierii. Acesta nu este în nici un caz constituit numai din cele două sau trei versete care preced sau care urmează versetului de comentat! Pentru

hermeneutica absolută a unui verset este necesar ansamblul Cărții! Or, în ansamblul cărții există mereu o prioritate a unui altul în raport cu mine. Acesta este aportul biblic în ansamblul său. Iată deci cum aş răspunde întrebării dumneavoastră: „Iubeşte-ți aproapele; el este tu însuți; această iubire eşti tu însuți“. Kamokha nu se raportează la „aproapele tău“, ci la toate cuvintele care îl preced. Biblia este prioritatea acestui altul în raport cu mine. În celălalt eu văd mereu văduva şi orfanul. Întotdeauna celălalt trece înainte. Este ceea ce am numit, în limbaj grecesc, disimetria relației interpersonale. Nici un rând din ceea ce am scris nu se susține dacă această afirmație nu este acceptată. Tocmai aici apare vulnerabilitatea. Numai un eu vulnerabil poate să-şi iubească aproapele.

PROF. DR. H. J. HEERING Atunci când celălalt îmi face rău, el îşi face rău lui însuşi. Spuneți: eu trebuie să mă substitui lui şi este imoral să-i cer să mi se substituie. Aş avea două întrebări: nu este oare adevărat că în anumite cazuri substituția poate implica faptul că trebuie să mă opun celuilalt pentru el însuşi? Şi a doua întrebare: această substituție a celuilalt cu mine nu poate însemna uneori, în loc de o imoralitate, o a-moralitate în sensul a ceea ce este mai sublim decât morala, sau pe scurt, nu poate fi o gratitudine?

E. LEVINAS Substituirea celuilalt înseamnă: în ultimul meu refugiu față de mine să nu mă simt nevinovat, nici chiar de răul pe care îl face celălalt. Aş merge mai departe. „Refugiul ultim“ nu este o expresie suficientă. Ea ne poate face să credem că eul este un fel de carapace. Pentru a explica noțiunea de substituire trebuie să spun mai mult,

să folosesc hiperbole: individuarea eului, acel ceva prin care eul nu este pur şi simplu o fiinţă identică, o substanţă oarecare, ci acel ceva prin care el este ipseitate, prin care el este unic, fără a-şi trage unicitatea din nici o calitate exclusivă. El este faptul de a fi desemnat, de a fi atribuit sau ales pentru a se substitui fără a se putea eschiva. Prin această atribuire, ce nu poate fi deturnată, „Eu“-lui „în general“, conceptului, se evidenţiază cel care răspunde la persoana întâia, – eu, sau chiar la acuzativ: „iată-*mă*“.

Chiar pornind de la această idee am înţeles câteva pagini ale lui Heidegger. (Atunci când îl omagiez pe Heidegger mi se fac întotdeauna reproşuri; şi ştiţi cu siguranţă că nu din cauza genialităţii lui incontestabile). În paragraful 9 din *Sein und Zeit*, *Dasein*-ul este înţeles în caracteristica sa de *Jemeinigkeit*. Ce înseamnă această *Jemeinigkeit*? *Dasein*-ul înseamnă că *Dasein*-ul are a fi. Însă această „obligaţie“ de a fi, această manieră de a fi este o expunere la a fi atât de directă, încât devine prin aceasta a mea! Tocmai emfaza acestei rectitudini este exprimată prin noţiunea de *proprietate primară* care este *Jemeinigkeit*. *Jemeinigkeit* este extrema măsură a modului în care *Dasein*-ul este subjugat esanţei. Heidegger spune câteva pagini mai jos: tocmai pentru că este *Jemeinigkeit*, *Dasein*-ul este un *Eu*. El nu spune sub nici o formă că *Dasein*-ul este *Jemeinigkeit* pentru că este un *Eu*; ci merge dimpotrivă către Eu pornind de la *Jemeinigkeit*, către mine pornind de la „superlativ“ sau de la emfaza acestei subjugări, acestui a-fi-în-vederea-fiinţei, a acestei *Ausgeliefertheit*. *Dasein*-ul este atât de mult în vederea fiinţei încât fiinţa este a sa. Tocmai pornind de la imposibilitatea de a mă refuza acestei aventuri, ea este a mea, ea este *eigen*, că *Sein* este *Ereignis*. Iar tot ceea ce va fi spus despre acest *Ereignis* în *Sein und Zeit* este deja indicat în

§ 9 din *Sein und Zeit*. Ființa este ceea ce devine al meu-propriu și tocmai de aceea ființei îi trebuie un om. Tocmai prin om ființa este „în modul cel mai propriu". – Acestea sunt cele mai profunde aspecte ale operei lui Heidegger. Acest § 9 prin evoluția de la *Jemeinigkeit* la *Ich* a fost foarte afectat în traducerea franceză prin considerarea lui *Eigentlichkeit* ca „*authenticite*"; prin aceasta tocmai acest element din *Eigentlichkeit* s-a estompat în autenticitate: principiu al oricărui *Eigentum* (putem poseda ceva pentru că există *Jemeinigkeit*), însă îndeosebi „evenimentul ființei", esanța – ca non-alienabilă.

Această lectură a lui Heidegger mi-a fost cu certitudine dictată de ideea că eul uman, sinele-însuși, unicitatea eului, este imposibilitatea de a se sustrage altuia. Atât timp cât nu există altul nu putem vorbi nici de libertate, nici de lipsa libertății; nu există încă identitate a persoanei care să fie identitate a „indiscernabilului", interioară în raport cu..., identitate care este unică tocmai pentru că nu poate se poate sustrage altuia. A-nu-se-poate-sustrage este chiar marca unicității în mine: persoana întâi rămâne persoana întâi chiar și atunci când din punct de vedere empiric ea se sustrage. *A se* sustrage, verb pronominal: atunci când mă sustrag obligațiilor pe care le am față de celălalt, rămân totuși eu. Nu fac aluzie la sentimentul păcatului pentru a spune că prin acest sentiment de păcat atestăm faptul că *suntem în vederea altuia*; aș spune: „sunt-în-vederea" tocmai pentru că sunt eu. În acest sens eul este absolut inconstructibil conceptual. În cunoaștere, desigur, există o întoarcere de la mine la sine, însă dacă există în curentul conștiinței un centru către care întoarcerea este posibilă, nodul acestei întoarceri provine dintr-o altă intrigă. Eu sunt eu prin etică, prin emfaza obligației mele.

Iată cum aş răspunde întrebării dumneavoastră. În acest sens obiecţia dumneavoastră este absolut justă la nivelul psihologic, la nivelul relaţiilor interumane, însă ea mă conduce către a spune ceea ce se întâmplă – la nivel metafizic – sub această substituţie pe care aveţi dreptate să o examinaţi şi în sensul de conduită etică, de conduită cotidiană.

În privinţa observaţiei ce mi-ar putea fi făcută: această idee de responsabilitate implică un anumit paternalism, „Sunteţi responsabil de altul şi vă este indiferent dacă altul trebuie să accepte responsabilitatea dumneavoastră“. Răspund: ceea ce poate să facă pentru mine altul este problema lui. Dacă ar fi fost a mea, substituţia nu ar fi decât un moment al schimbului şi şi-ar pierde gratuitatea. Problema mea este responsabilitatea mea şi substituirea mea înscrisă în eul meu, înscrisă ca *eu.* Celălalt se poate substitui cui doreşte, mai puţin mie. Poate că tocmai de aceea suntem mulţi pe planetă. Dacă în loc să mă substitui celuilalt aştept ca un altul să mi se substituie, am avea de-a face cu o moralitate îndoielnică şi, în plus, acest fapt ar distruge orice transcendenţă. Nu ne putem lăsa înlocuiţi pentru substituţie, tot aşa cum nu ne putem lăsa înlocuiţi pentru moarte.

PROF. DR. H. HEERING Atunci, vă punem întrebarea numerotată cu numărul 9: *„Respingeţi ideea unei iertări acordate de către Dumnezeu şi vedeţi acest lucru ca pe o diferenţă importantă între concepţia dumneavoastră iudaică şi concepţia creştină. Nu am putea oare să aruncăm un pod între aceste două concepţii prin ideea care revine adesea în Biblie, potrivit căreia iertarea lui Dumnezeu nu neagă sub nici o formă Tora, ci dimpotrivă, ne invită să i ne supunem? Cum trebuie să judecăm, în*

această perspectivă, conceptele dumneavoastră de «inspirație» și «mărturie»?".

E. LEVINAS Nu există nici un lucru într-o mare spiritualitate care să fie absent în alta. Ideea de har nu este sub nici o formă o idee respinsă de spiritualitatea iudaică. Să reținem, în trecere, că pentru a caracteriza spiritualitatea iudaică nu este suficient să evocăm Vechiul Testament; este iudaic ceea ce este citit după gândirea rabinică în Vechiul Testament. Or, în gândirea rabinică, pentru a obține harul, este absolut necesar să existe un prim gest care să vină de la om. La fel şi la Maimonide. Maimonide, pătruns totuşi atât de gândirea greacă, cât şi de Talmud, spune într-unul dintre textele Codului său Rabinic consacrat căinței, text pe care am avut ocazia să-l comentez recent în fața unor creştini: primul gest care cheamă iertarea ține de libertatea mea şi de datoria mea; numai atunci când acest gest este împlinit, Cerul vine în ajutor. Îți va veni deci în ajutor şi îți va da mai mult decât parte egală cu ce ai făcut. Presupun că aveți tendința să ebraizați: cunoscuta expresie „Im Chamoa Tichma", care înseamnă în ebraică simplă: „dacă asculți", trebuie împărțită în două: Im Chamoa „*dacă* asculți", „dacă te supui", Tichma „vei înțelege mai mult". Această dublare specifică limbii ebraice este înțeleasă astfel, urmând toată libertatea comentariului rabinic care totuşi, în aparenta sa acribie literală – împotriva gramaticii – caută spiritul întregului. Dar iată-ne în plină teologie!

Noțiunea de păcat originar există şi în gândirea rabinică, păcatul nu comportă o condamnare ce poate merge până la a face imposibil primul gest de libertate în căință. Aceste texte din Maimonide sunt explicite mai sus. Îmi amintesc faptul că auditorii mei creştini s-au mirat de acest liber arbitru absolut. El le-a părut ca find aberant din punct

de vedere psihologic. Însă au adăugat: „În fond, şi noi ţinem ambele capete ale lanţului; acest fapt nu poate fi deci absolut aberant." – Gerhard Scholem, care este un istoric al religiilor (fără a putea fi considerat printre oamenii religioşi), a arătat că în mistica iudaică credinciosul aflat în căutarea lui Dumnezeu este ca fluturele care se învârte în jurul focului, foarte aproape, însă nu intră niciodată în foc. El îşi păstrează mereu independenţa faţă de focul în jurul căruia se învârteşte. Întreaga mistică iudaică este precum acest fluture care nu-şi arde aripile. – Însă vă povestesc fapte ce ţin de istoria gândirii iudaice; aceasta nu mai este filosofie.

Acesta este poate momentul pentru a citi întrebarea referitoare la noţiunea de infinit: „*Cum trebuie înţeles adjectivul «infinit»? Are la origine un substantiv sau un adverb? Altfel spus: infinitul «este» «ceva», sau nu este decât un «cum», mai precis «cum»-ul alterităţii: în mod infinit altul?* ". Cred că infinitul este domeniul în care aceste distincţii dispar. Nu este un răspuns retoric. Cred că dacă infinitul ar fi un infinit sub care ar exista substanţă, un *Etwas uberhaupt* (ceea ce ar justifica termenul de substantiv), el nu ar fi sub nici o formă absolut altul, ci ar fi un alt „acelaşi". Şi nu este vorba de nici un ateism în această manieră de a nu îl considera pe Dumnezeu ca termen. Cred că Dumnezeu nu are sens în afara căutării lui Dumnezeu. Nu este o problemă de metodă, nici o idee romantică. „In" din In-finit este în acelaşi timp o negaţie şi afectarea Finitului – *nu*-ul şi *în*-ul – gândirea umană ca o căutare a lui Dumnezeu – ideea de Dumnezeu în noi a lui Descartes.

PROF. DR. H. VAN LUYK Aş dori să vă atrag atenţia asupra uneia dintre întrebările scrise: „*De ce realitatea lui Dumnezeu poate fi exprimată numai în termeni ce ţin de*

trecut, de ce nu şi în termeni ce ţin de viitor şi de speranţă? În Biblie găsim ambele variante. Oare în Biblie, trecutul nu are cumva un sens eschatologic?“.

E. LEVINAS Răspuns rapid, este vorba despre aspecte încă neexpuse în scrierile mele apărute până acum. Viitorul– nu am dezvoltat niciodată această temă, deşi am evocat furtiv în *Totalitate şi Infinit* tema mesianismului. Există însă în această carte un capitol relativ la erotism şi la fiu, la acest „dincolo de“ posibil care este viitorul. Acesta vizează viitorul în maniera care îmi este proprie şi care constă în a trata timpul pornind de la Altul. Ceea ce nu reprezintă un act de fidelitate faţă de o lucrare apărută în 1947 sub titlul *Le Temps et l'Autre*, însă este o „fenomenologie“ a timpului. El este într-un anume sens (dacă se poate vorbi de sens fără intenţionalitate: fără viziune şi fără vizare) aşteptare răbdătoare a lui Dumnezeu, răbdare a ne-măsurii (un la-Dumnezeu – à-Dieu –, cum mă exprim acum); însă aşteptare fără cea care să fie aşteptată. Pentru că este aşteptare a ceea ce nu poate fi *termen* şi care este *întotdeauna* trimis de la Altul la celălalt. Acesta este acel *întotdeauna* al duratei: lungime a timpului. Lungimea timpului nu este lungimea unui fluviu care curge, în care timpul este confundat cu ceea ce este temporal. Timp ca relaţie – sau în sensul etimologic al termenului – ca de-ferenţă faţă de „ceea ce“ nu poate fi re-prezentat (şi care, din acest motiv, la propriu vorbind, nu poate fi nici măcar numit „ceea ce“) – ci care în diferenţa sa *nu* îmi poate fi in-diferent. Sau timp ca întrebare. Non-in-diferenţă, o manieră de a fi ne-liniştit prin diferenţă fără a înceta diferenţa – pasivitate sau răbdare fără asumare, întrucât este o de-ferenţă faţă de tot ceea ce depăşeşte capacitatea mea – întrebare! Prin aceasta, *infinit* mai mult

decât re-prezentarea, posesia, contactul şi răspunsul – mai mult decât toată această pozitivitate a *lumii*, a *identităţii*, a fiinţei, care îndrăzneşte să descalifice subiectul, căutarea, întrebare şi nelinişte ca şi cum întrebare şi căutare ar fi insuficiente reflecţii şi „privări".

Nu ştiu dacă putem vorbi aici de speranţă, înaripata speranţă ce nu seamănă cu răbdarea, acea răbdare în care este absorbită intenţionalitatea, atât de vie încă în speranţă încât să se poată întoarce în etică. Am publicat puţin în legătură cu aceste teme până acum, în afara textului foarte recent din *Nouveau Commerce* (no. 30-31), intitulat „*Dumnezeu şi Filosofia*" şi îmi cer scuze pentru faptul că le abordez de diverse maniere în acelaşi timp şi fără nici un plan. Aveţi deci dreptate. Nu am dezvoltat tema viitorului tot atât de pe larg precum pe cea a *trecutului imemorial*. Probabil din cauza consolării pe care o aşteptăm de la filosofia viitorului. Când, de fapt, consolările sunt vocaţia religiei! Atunci când introduc noţiunea de profetism, nu mă interesează aspectul său de oracol. Eu o găsesc interesantă filosofic în măsura în care semnifică heteronomia – şi traumatismul – inspiraţiei prin care definesc spiritul împotriva tuturor concepţiilor imanentiste. Trecutul în care nu mă întorc niciodată la un Dumnezeu creator, ci către un trecut mai vechi decât orice trecut rememorabil şi în care timpul se lasă descris în diacronia sa, mai puternic decât re-prezentarea împotriva oricărei memorii şi oricărei anticipări care sincronizează această dia-cronie. Tocmai această iluzie a prezentului datorată memoriei mi s-a părut întotdeauna mai tenace decât o iluzie datorată anticipării. Anticiparea viitorului este foarte scurtă. Aproape că nu există anticipare. Viitorul este din start blocat, din start necunoscut şi, în consecinţă, către el timpul este întotdeauna

diacronie. În privinţa trecutului, există o întreagă sferă reprezentabilă. Acolo unde memoria nu ajunge, ajunge istoria sau poate preistoria. Totul este smuls trecutului. – Însă niciodată nu am făcut contract în baza obligaţiei pentru celălalt, niciodată nu am semnat vreo obligaţie: niciodată, după câte se ştie, nu am încheiat un contract cu celălalt. Nimic nu s-a notificat în scris. În relaţia mea cu celălalt apare ceva deja stabilit. Tocmai aici mă lovesc de imemorial. Un imemorial care nu este reprezentabil; aici domneşte o autentică diacronie, are loc o transcendenţă. Nu o transcendenţă care devine imanentă. Orice transcendenţă devine imanentă din momentul în care rămâne posibil saltul pe deasupra abisului, fie acesta şi saltul reprezentării. Tocmai de aceea mi s-a părut extrem de interesant să caut în această direcţie... „ceea ce era înaintea fiinţei“, un „înainte“ non-sincronizabil cu ceea ce urmează. Din acest motiv folosesc adesea expresia „un timp înainte de timp“. Noţiunea de creaţie o implică şi ea. Ceea ce şochează îndeobşte în noţiunea de creaţie este ceea ce este interpretat aici în limbajul fabricării, în limbajul prezentului. Însă în această noţiune a unui timp înainte de timp ceva capătă sens pornind de la etică, iar acest ceva nu este o simplă repetare a prezentului, nu este ceva ne-re-prezentabil. Iată de ce trecutul a avut până acum un rol predominant în opera mea.

PROF. DR. VAN LUYK Este adevărat că nu există o filosofie a viitorului?

E. LEVINAS Nu ştiu. Iar aceasta nu probează nimic împotriva viitorului. În ceea ce am spus până acum, există poate posibilităţi de a face dezvoltări asupra viitorului.

PROF. DR. VAN LUYK Şi Bloch?

E. LEVINAS Desigur, există o speranţă şi, în consecinţă, o anticipaţie utopică la Bloch. Însă el caută un viitor sesizabil. Speranţa lui este imanentă, iar utopia – provizorie. Preocuparea mea nu este cea a lui Bloch. Eu caut să gândesc o transcendenţă care să nu fie după modelul imanenţei, care să nu ne întoarcă la imanenţă: în mai puţin, mai mult-ul care nu poate fi conţinut.

PROF. DR. H. VAN LUYK Totuşi, dacă este posibil să tematizăm transcendenţa ca pe un timp înainte de timpuri, de ce n-ar fi posibil să o tematizăm ca pe un timp înainte de timp?

E. LEVINAS Credeţi că această simetrie ar fi obligatorie? Este oare o tematizare timpul ca răbdare a aşteptării Infinitului, devenind „substituire a celuilalt"? De altfel, trecutul, „anterior timpului", „trecut care n-a fost niciodată prezent", este oare tematizat în fraternitatea în care semnifică? Căutarea Infinitului ca Dorinţă pătrunde către Dumnezeu, însă nu îl înţelege, nu îl tematizează ca scop. Finalitatea ar fi insuficientă pentru a descrie relaţia cu Infinitul! Sensul nu este în mod necesar în actul vizării şi nici în ceea ce este vizat! Viitorul pentru Bloch este excluderea oricărei transcendenţe. Non-realitatea utopiei este o transcendenţă fără pic de exterioritate! Dar putem vorbi de transcendenţă atunci când *relaţia* cu utopia poate fi încă gândită ca realizare şi conceptualizare? Orice ar fi, nu pot să nu recunosc măreţia acestui „imanentism cu speranţă", a cărui afirmare este împlinire, în ciuda

echivalenței dintre moarte și neant. Există la Bloch o manieră de a nu dispera în fața morții fără a așeza nimic deasupra lui *esse*. Atunci când deschidem nu știu ce carte frumoasă despre moarte – chiar foarte frumoasa lucrare a lui Jankelevitch – știm, după primele rânduri, că *nu este* nimic de făcut. Trebuie să ne murim moartea. Nici la Bloch nu este nimic de făcut. Trebuie să murim. Însă sunt multe de făcut – trebuie să facem mult – pentru a elibera moartea de angoasă – fără ca acest lucru să se întâmple din divertisment – pentru a nu lăsa morții decât o cochilie goală. Căci, într-o lume deplin umanizată, ființa noastră trece integral în opera noastră. Angoasa morții nu ar fi, potrivit lui Bloch, decât melancolia unei opere neîmplinite. Este tristețea de a părăsi o lume pe care nu am putut să o transformăm. Nu o știm pentru că suntem într-o lume încă neîmplinită. La un moment dat eul uman, care aparține sferei obscure ce subzistă într-o lume neîmplinită și se teme de moarte, simte împlinirea ființei, adică eul este în întregime eu, – și iată că lumea este mai mult eu decât eu însumi: „*Tua res agitur*". Moartea va lua ceea ce nu mai contează! Lumea este a mea și eul autentic este cel care în acest „a mea" al lumii are ipseitatea sa de eu. Schema formală seamănă mult cu maniera în care *personalul* se deduce la Heidegger în maniera in-deturnabilă în care ființa are a fi. Și la Bloch faptul că lumea care ne este străină devine, potrivit ipotezei sale, lume împlinită de către om, coincide cu conștiința lui „*tua res agitur*". În intensitatea acestui „*tua*" irumpe eul împotriva căruia moartea nu poate face nimic. Moartea poate face ceva împotriva ființei empirice care eram. Aceasta nu vă poate fi probabil suficient. Însă în orice caz, ceea ce este absolut uimitor în ceea ce a afirmat el este posibilitatea de a gândi eul pornind de la *Jemeinigkeit*.

N.N. Ce părere aveţi în legătură cu a treia întrebare? *„Chiar dacă suntem de acord că Celălalt nu poate fi înţeles în cadrul categoriilor Aceluiaşi, nu trebuie să admitem oare că această înţelegere, dincolo de mijlocul de a îl reduce pe altul la acelaşi, ar putea fi şi condiţia pentru a pune în valoare calităţile proprii altuia? Altfel spus: putem nedreptăţi alteritatea altuia prin neînţelegerea lui? Sau, altfel exprimat: oare etica şi comprehensiunea se exclud?“.*

E. LEVINAS Ele nu sunt pe acelaşi plan. Substitui comprehensiunii nu alte relaţii care ar fi *incomprehensiuni*, ci doar acel ceva prin care comprehensiunea celuilalt începe să conteze pentru un eu: acest ceva nu este cunoaşterea caracterului său, nici a poziţiei sale sociale, nici a nevoilor sale, ci nuditatea sa de nevoiaş, sărăcia înscrisă pe chipul său, chipul său ca sărăcie care *mă face* responsabil şi doar prin care nevoile sale pot conta pentru mine. V-am spus că acest a-conta-pentru-mine nu este un *vocativ* de genul unui *bună-ziua reciproc*, care să mă menţină în „pentru sinele“ meu. Vocativul nu este suficient! Etica apare nu doar atunci când nu îl tematizez pe celălalt, ci şi atunci când celălalt mă *obsedează* sau mă pune sub semnul întrebării. A pune sub semnul întrebării nu înseamnă a aştepta ca eu să răspund; nu este vorba de a răspunde, ci de a se simţi responsabil. Eu sunt obiectul unei intenţionalităţi şi nu subiectul ei – putem prezenta astfel situaţia pe care o descriu, cu toate că această manieră de exprimare este foarte aproximativă. Ea anulează noutatea fiinţei-în-întrebare în care subiectivitatea nu păstrează nimic din *identitatea* sa de fiinţă, din *pentru-sinele* său, din sub-stanţa sa, din *situaţia* sa, cu excepţia noii identităţi a celui pe care nimeni nu îl poate înlocui în

responsabilitatea sa şi care ar fi în acest sens unic. Această condiţie sau in-condiţie nu este sub nici o formă o teologie şi nici o ontologie negativă. Ea se descrie şi se zice; însă fiind atentă la expresie, de-zicând ceea ce se zice, nepresupunând că formele logice ale propoziţiilor se încrustează în semnificaţiile ex-puse. Trebuie să ne luăm precauţii – ceea ce este probabil dificil. Însă nu trebuie să tăcem. Nu suntem în faţa unui mister inefabil. Şi nu este apă mai rea decât apa moartă.

PROF. DR. H. J. JEERING *Hora est.* Prin aceste cuvinte aprodul întrerupe discursul celui care îşi susţine teza de doctorat, pentru a marca sfârşitul dezbaterilor. Vă suntem foarte recunoscători pentru timpul acordat acestui dialog. Este impresionant modul în care la fiecare întrebare aţi mers până la fondul problemei şi în care ajungeţi să daţi dreptate intenţiei celuilalt, care ne este diferit. Suntem foarte bucuroşi pentru faptul că vechea noastră universitate vă decernează un doctorat.

E. LEVINAS Mulţumesc foarte mult, am fost foarte încântat să-mi susţin teza.

HERMENEUTICA ŞI LUMEA DE DINCOLO*

Faptul că gândirea trezită la Dumnezeu crede că merge *dincolo de* lume sau că ascultă o voce mai intimă decât intimitatea nu va putea fi asimilat de către acea hermeneutică ce interpretează viaţa sau psihismul religios, cu o experienţă pe care această gândire intenţionează să o depăşească. Această gândire pretinde la un *dincolo de*, la un *mai profund decât sine* – la o transcendenţă diferită de *faptul-de-a-fi-în-afara-sa* pe care îl deschide şi îl traversează conştiinţa intenţională. Ce semnifică această depăşire? Ce semnifică această diferenţă? Fără a lua nici o decizie cu caracter metafizic[1], am întreba aici doar prin ce se diferenţiază această transcendenţă, în structura sa noetică, de *faptul-de-a-fi-în-afara-sa* propriu intenţionalităţii. Acest lucru cere o reflecţie prealabilă asupra manierei proprii a intenţionalităţii în referinţa sa la lume şi la fiinţă.

1. Luăm ca punct de pornire fenomenologia husserliană a conştiinţei. Principiul său esenţial – pe care, într-o mare măsură, îl putem considera drept reciproca formulei „orice conştiinţă este conştiinţă a ceva" – enunţă faptul că fiinţa îşi dictează modurile în care *este dată*, că fiinţa

---

* Apărut în *Hermeneutică şi filosofia religiei*, Actele Colocviului organizat de către Centrul Internaţional de Studii Umaniste şi de către Institutul de Studii Filosofice din Roma – Aubier 1977.

1 Ea nu are probabil nici un sens în versiunea ontologică ce i s-a dat; ar fi vorba de fapt despre un *dincolo de fiinţă*.

ordonează formele cunoaşterii care o percep, că o necesitate esențială leagă ființa de formele de manifestare ale conştiinţei. Aceste formule ar putea fi înțelese ca afirmând *a priori* sau chiar empiric o anumită *stare de lucruri*, ca un adevăr „eidetic“, dacă nu ar viza ceea ce, fiind legat de corelația ființă/cunoaştere, asigură posibilitatea oricărui adevăr, oricărei empirii şi oricărui eidetic; acel ceva de care depinde *manifestarea* ca formă de exhibare şi conştiinţa ca formă de cunoaştere. Relația dintre conştiinţă şi realitatea realului nu mai este gândită în acest caz ca o întâlnire a ființei cu o conştiinţă care i-ar fi radical distinctă, supusă propriilor necesităţi, reflectând ființa întâlnită – fidel sau nu – pe baza unor „legi psihologice“, ordonând imagini în visul coerent al unui suflet orb. Posibilitatea unui astfel de psihologism este de acum înainte ruinată, chiar dacă diferenţa dintre ființă şi subiectivitatea, căreia ființa îi apare, scaldă în *ipseitate* psihismul care este conştiinţă sau cunoaştere.

2. Trebuie să gândim expresiile husserliene dincolo de formularea lor. Conştiinţa este promovată la rangul unui „eveniment“ care, de o anumită manieră, desfăşoară în domeniul *a ceea ce apare* – în manifestare – energia sau esanţa ființei şi care în acest sens devine psihism. Esanța[2] ființei ar echivala cu o ex-*punere*. Esanța ființei, înțeleasă ca expunere, trimite pe de-o parte la afirmarea sa ca ființare, la o consolidare pe terenul ferm care este pământul sub bolta cerească, adică la o *pozitivitate* a lui aici şi a lui acum, la pozitivitatea prezenţei, la repausul identicului. De altfel, chiar prin intermediul acestei pozitivităţi – prezenţă şi identitate, prezenţă sau identitate – tradiția filosofică înţelege

2 Scriem esanţă cu *a* pentru a exprima astfel actul sau evenimentul sau procesul lui *esse*, actul verbului *a fi*.

aproape întotdeauna *esanţa ființei*. Şi tocmai la *esanţa ființei* în identitatea sa trimite inteligibilitatea sau raţionalitatea *a ceea ce este întemeiat* şi a identicului. Pe de altă parte, expunerea împinge fiinţa către etalare, către apariţie, către fenomen. De la afirmare sau esanţă la fenomen, nu descriem o simplă degradare, ci o emfază.

Devenind re-prezentare, prezenţa în această reprezentare se exaltă, ca şi cum esanţa, consolidare pe un fundament, ar merge până la afirmarea tetică în cadrul unei conştiinţe, ca şi cum „energia" sa de afirmare ar suscita, dincolo de orice cauzalitate, activitatea conştiinţei, o experienţă ce provine de la Eu, derulând ca viaţă psihică – exterioară acestei energii – energia însăşi pe care fiinţarea o face să existe. Pentru a relua o formulă hegeliană (*Logica* II, p. 2), procesul cunoaşterii nu este oare „mişcarea fiinţei însăşi"? Prin activitatea sintetică şi integratoare (chiar dacă aceasta îşi marchează diferenţa, prin ipseitatea sa de Eu, care „transcende în imanenţă") apercepţia transcendentală confirmă prezenţa: prezenţa revine asupra ei înseşi în re-prezentare şi se umple sau, cum va spune Husserl, se identifică. Această *viaţă* a prezenţei în cadrul re-prezentării este cu certitudine şi viaţa *mea*, însă în această viaţă a conştiinţei prezenţa devine eveniment sau durată de prezenţă. Durată de prezenţă sau durată ca prezenţă: în ea orice pierdere de timp, orice interval de timp scurs, este reţinut, sau revine în amintire, se „regăseşte" sau se „reconstruieşte", aderă la un *ansamblu* prin intermediul memoriei sau istoriografiei. Conştiinţa ca reminiscenţă glorifică în reprezentare ultima vigoare a prezenţei. *Pretându-se reprezentării, timpul conştiinţei constituie acea sincronie mai puternică decât diacronia.* Sincronizare care este una dintre funcţiile intenţionalităţii: re-prezentarea. Acesta este motivul persistenţei celebrei

expresii a lui Brentano de-a lungul întregii fenomenologii a lui Husserl: caracterul fundamental al reprezentării în intenționalitate. Psihismul este reprezentare sau are reprezentarea drept fundament. În orice caz, el este în toate modalitățile sale transformabil în teză doxică. Conştiinţa face şi reface *prezenţă* – ea este *viaţa* prezenţei. Conştiinţă care se face uitată în beneficiul *fiinţărilor prezente*; ea se retrage din manifestări, pentru a le face loc. Faptul de *a lăsa să se manifeste* prin chiar retragerea sa, faptul de a dispărea în această manifestare constituie chiar viaţa imediată, pre-reflexivă, non-obiectivată, trăită şi anonimă, sau „mută", a conştiinţei. Conştiinţă în care intenţionalitatea identificatoare este orientată în mod teleologic înspre „constituirea" esanţei în adevăr, însă pe care o dirijează, după propriile modalităţi – şi autentic *a priori* – energia sau entelehia esanţei. Energia se manifestă astfel ca *reîntoarcere* în conştiinţa activă care fixează fiinţa în tema sa şi care, trăită, se uită pe sine însăşi în această fixare. Referirea la conştiinţă se estompează în efectul său. „Tocmai pentru că este vorba de o *referinţă universală şi necesară* la subiect, proprie oricărui obiect în măsura în care, ca obiect, el este accesibil celor care îl experimentează, această referinţă la subiect *nu se poate implica în ceea ce aparţine în modul cel mai propriu* obiectului. Experienţa obiectivă este o orientare a experienţei către obiect. De o manieră inevitabilă, subiectul este prezent aici, pentru a spune astfel, cu titlu anonim... Orice experienţă a unui obiect lasă eul în spatele ei, nu îl are înaintea sa"[3]. În conştiinţă se „trăieşte" şi se identifică consistenţa, pozitivitatea, prezenţa – fiinţa – fiinţării, tematizată *primordial*, iar conştiinţa se disimulează sub formă de conştiinţă pre-reflexivă, la început anonimă şi

3 Husserl, *Psychologische Phäenomenologie.*

rămâne, în orice caz, absentă din „sfera obiectivă“ pe care o fixează.

Efortul permanent al Reducției transcendentale constă în faptul de a da expresie „conștiinței mute“ și de a nu considera exercițiul intenționalității constituante exprimate drept afirmare a ființei în pozitivitatea lumii. Viața conștiinței este exclusă de aici și, tocmai prin această excludere de la pozitivitatea lumii, „subiect mut“ – ea permite ființelor lumii să se afirme în prezența lor și în identitatea lor numerică.

Astfel, în idealismul transcendental al fenomenologiei husserliene, ne aflăm dincolo de orice doctrină în care interpretarea ființei, pornind de la conștiință, ar conserva încă un sens restrictiv oarecare al lui *esse-percipi*, și ar semnifica faptul că ființa *nu este decât* o modalitate a percepției. În această percepție, noțiunea de *în sine* ar pretinde la o fermitate mai puternică decât cea care ar putea proveni din acordul acestor moduri de gândire identificatoare. Întreaga operă husserliană constă, dimpotrivă, în înțelegerea noțiunii de *în sine* ca abstracție separată de jocul intențional în care este trăită.

3. Însă afinitatea prezenței și a reprezentării este încă mai strânsă. Es*a*nță apărând vieții unui eu care, ipseitate monadică fiind, se distinge de ea: vieții *i se dă* es*a*nța. Transcendența lucrurilor în raport cu intimitatea trăită a gândirii – în raport cu gândirea ca *Erlebnis*, în raport cu trăitul (pe care ideea unei conștiințe „încă confuze“ și non-obiectivante nu îl epuizează) – transcendența obiectului, a unui mediu analog idealității unei noțiuni tematizate, se deschide, fiind în același timp traversat de intenționalitate. Ea semnifică în același timp distanță și accesibilitate. Ea

este o manieră de a se da pentru distant. Deja per*cepția* surprinde; conceptul – *das Begriff* – păstrează această semnificație de prindere. Oricare ar fi eforturile care cer apropierea și folosirea lucrurilor și noțiunilor, transcendența lor promite posesie și bucurie care consacră echivalența trăită a gândirii cu obiectul său în gândire, identificarea Aceluiași, satisfacția. Uimirea – disproporție între *cogitatio* și *cogitatum* – prin care cunoașterea se caută, se amortizează în cunoaștere. Această manieră, pentru real, de a se menține în transcendența intențională „la scara" trăitului și, pentru gândire, de a gândi după puterile sale și astfel de a se bucura, semnifică imanență. Transcendența intențională trasează un fel de plan în care se produce adecvarea lucrului cu intelectul. Acest plan este fenomenul lumii.

Intenționalitatea, identificare a identicului ca stabil, este vizare care vizează drept precum o rază punctul fix al capătului. Este o formă de spiritualitate acordată termenilor, ființărilor, poziției lor pe un teren ferm; este o formă de spiritualitate acordată fermității fondatoare a pământului, temeiului ca es*an*ță. „În evidență... avem experiența unei ființe și a felului ei de a fi"[4]. Poziție și pozitivitate confirmate în teza doxică a logicii. Prezență a ceea ce poate fi regăsit și pe care degetul îl arată, pe care mâna îl prinde, „menținere" sau prezent în care gândirea gândind conform măsurii sale întâlnește ceea ce ea gândește. Gândire și psihism al imanenței și al satisfacției.

4. Psihismul se epuizează oare în a desfășura „energia" es*an*ței, a poziției ființărilor?

A enunța o astfel de întrebare nu înseamnă a se aștepta ca *în sinele* ființărilor să aibă un sens mai puternic decât cel

4 Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 32.

pe care îl primeşte de la conştiinţa identificatoare. Înseamnă a te întreba dacă psihismul nu semnifică *altfel* decât prin această „epopee“ a esanţei care se exaltă şi *se trăieşte* în el; dacă pozitivitatea *fiinţei*, a identităţii, a prezenţei – şi, în consecinţă, dacă gândirea – constituie problema ultimă a sufletului. Nu că ne-am putea aştepta ca afectivitatea sau voinţa să fie mai semnificative decât cunoaşterea. Axiologia şi practica – ne spune Husserl – se bazează încă pe re-prezentare. Ele vizează deci fiinţările şi fiinţa fiinţărilor şi nu compromit, ci presupun prioritatea cunoaşterii. A se întreba dacă psihismul se limitează la confirmarea fiinţărilor în poziţia lor înseamnă a sugera faptul că regăsindu-se *aceeaşi*, identificându-se până la exterioritatea obiectului său intenţional, rămânând imanentă până în transcendenţele sale, conştiinţa rupe acest echilibru al *sufletului egal* şi al sufletului care gândeşte la dimensiunile sale, pentru a trece dincolo de capacitatea sa; că dorinţele sale, întrebările sale, căutarea sa, în loc să măsoare golurile şi finitudinea sa, sunt treziri la Ne-măsurare; că în temporalitatea sa care o dispersează în momente succesive – care totuşi se sincronizează în retenţie şi protenţie, în memorie şi anticipaţie, în discursul istoric şi previziune – o alteritate poate desface această simultaneitate şi această adunare a succesivului în prezenţa re-prezentării şi că ea este vizată de Imemorial. Înţelepciunea noastră ne împinge la a nu lua în serios decât transcendenţa intenţionalităţii care se converteşte totuşi în imanenţă în lume. Gândirea trezită la Dumnezeu – sau eventual sortită lui Dumnezeu – se interpretează spontan în termenii – şi potrivit articulaţiilor – paralelismului noetico-noematic al percepţiei semnificaţiei şi al împlinirii sale. Ideea de Dumnezeu şi totul până la enigma cuvântului Dumnezeu – pe care îl găsim venit nu ştim de unde şi cum, deja circulând,

idee e-normă, în chip de substantiv, pierdut printre cuvintele unei limbi – se inserează pentru interpretarea curentă în ordinea intenționalității. De-ferența față de Dumnezeu care ar revendica o diferență alta decât cea care separă tematizatul sau reprezentatul trăirii şi s-ar reclama de la o altă intrigă a psihismului, se recuperează în intenționalitate. S-a recurs la noțiunea de religie orizontală, religie care se menține pe pământul oamenilor şi care ar trebui să se substituie verticalei ce duce către Cer, pentru a trimite astfel la lume: tocmai pornind de la lume continuăm să gândim oamenii în ei înşişi. Substituire ce poate părea simplă confuzie: cu ce drept, de fapt, omul perceput alături de mine ar putea lua locul „obiectului intențional" care corespunde cuvântului Dumnezeu, îl numeşte sau îl cheamă? Însă această confuzie în termeni, în arbitrariul său, traduce probabil necesitatea logică de a fixa obiectul religiei în conformitate cu imanența unei gândiri ce vizează lumea şi care, în ordinea gândurilor, ar fi acel ceva ultim şi de nedepăşit. Postulând o gândire structurată altfel, am arunca o provocare logicii şi am anunța arbitrarietatea gândirii – sau a reflecției asupra acestei gândiri – mai tolerabilă decât această substituire de obiecte. Ateismul, dar şi teismul, filosofice, îşi refuză accesul la originalitatea psihismului ce pretinde să treacă dincolo de lume, mergând până la ireductibilitatea lineamentului său noetic. În preocuparea pentru *lumea de dincolo* bănuim o metaforă emfatică a distanței intenționale. Chiar dacă în această bănuială riscăm să fi uitat că „mişcarea dincolo de" este o metaforă şi un act de emfază şi că metafora este limbaj, că exprimarea unei gândiri într-un discurs nu echivalează cu o reflectare în mediul indiferent al unei oglinzi, nici cu un oarecare incident cu dispreț numit verbal, pe care îl presupune ceea ce este

rostit în trăirea semnificării, alte relaţii decât cele ale intenţionalităţii, care în mod precis, într-un mod irecuperabil, vizează alteritatea celuilalt: ridicarea sensului prin metaforă la nivelul *a ceea ce este rostit* îşi datorează înălţimea *transcendenţei rostirii* către celălalt.

5. De ce există rostire? Aceasta este prima fisură vizibilă în psihismul satisfacţiei. Putem cu siguranţă să aducem limbajul la o teleologie a fiinţei, invocând necesitatea de a comunica pentru a reuşi mai bine în iniţiativele umane. Pornind de aici, ne putem interesa de *ceea ce este rostit*, de diversele sale genuri, de diversele lor structuri şi putem explora naşterea sensului comunicabil în cuvinte, precum şi mijloacele de a îl comunica cel mai sigur şi cel mai eficient. Putem astfel să legăm limbajul de lume şi de fiinţa la care se referă iniţiativele omeneşti. Putem astfel să legăm limbajul de intenţionalitate. Nimic nu se opune acestei interpretări pozitiviste. Şi analiza limbajului pornind de la *ceea ce este rostit* constituie o operă respectabilă, considerabilă şi dificilă. Nu este mai puţin adevărat că relaţia însăşi a *rostirii* este ireductibilă la intenţionalitate sau că ea se bazează, propriu-zis, pe o intenţionalitate care eşuează. Ea se stabileşte în fapt cu celălalt om a cărui interioritate monadică scapă captării mele, autorităţii mele. Însă această *deficienţă a re-prezentării devine relaţie de ordin superior*; sau, mai exact, relaţie în care contează numai semnificaţia însăşi a ceea ce este superior şi de un alt ordin. „Aprezentarea“ husserliană ce nu ajunge la satisfacţie, la împlinirea intuitivă a re-prezentării se inversează – experienţă ratată – într-un *dincolo de experienţă*, într-o *transcendenţă*, a cărei *determinare* riguroasă se descrie prin atitudinile şi exigenţele etice, prin responsabilitatea pentru

care limbajul reprezintă una dintre modalităţi. În loc să treacă drept o limitare a Eului prin celălalt sau drept o aspiraţie la unitatea încă de realizat, proximitatea aproapelui se transformă în dorinţă, hrănindu-se din foamea sa sau, pentru a folosi un cuvânt uzat, iubire, mai preţioasă sufletului decât deplina posesie de sine prin sine.

Transfigurare incomprehensibilă într-o ordine în care orice semnificaţie raţională se întoarce la momentul apariţiei lumii, adică la identificarea Aceluiaşi, la Fiinţă, sau raţionalitate nouă – numai dacă nu este cea mai veche, anterioară celei ce coincide cu posibilitatea lumii – şi care, în consecinţă, nu este reductibilă la ontologie. Raţionalitate diferită – sau mai profundă – şi care nu se lasă antrenată în aventura pe care o parcurge, de la Aristotel la Heidegger, teologia rămasă gândire a Identităţii şi a Fiinţei şi care i-a ucis pe Dumnezeu şi pe omul biblic, sau pe omonimele lor. Ucigătoare pentru Unul, dacă ar fi să-l credem pe Nietzsche, ucigătoare pentru celălalt, potrivit anti-umanismului contemporan. Ucigătoare pentru omonime, în orice caz. Orice gândire care nu ne-ar conduce la instalarea identicului – o fiinţă – în repausul absolut al pământului sub bolta cerească, ar fi subiectivă, nefericire a conştiinţei nefericite.

Oare non-repausul, neliniştea în care securitatea împlinitului şi a întemeiatului sunt puse sub semnul întrebării trebuie înţelese *întotdeauna* pornind de la pozitivitatea răspunsului, a descoperirii, a *satisfacţiei*? Oare întrebarea este *întotdeauna* precum în limbajul funcţional (sau chiar ştiinţific, în care răspunsurile se deschid asupra unor întrebări noi, însă asupra unor întrebări care nu vizează răspunsurile) o cunoaştere pe cale de a se constitui, o gândire *încă* insuficientă a *datului* ce ar putea să satisfacă, ridicându-se la înălţimea aşteptării? Oare întrebarea este deja de mult timp

celebra întrebare ce alternează cu răspunsul într-un dialog pe care sufletul îl poartă cu sine şi în care Platon recunoaşte gândirea, solitară şi mergând către coincidenţa cu ea însăşi, către conştiinţa de sine? Nu trebuie să admitem, dimpotrivă, că cererea şi rugămintea pe care nu am putea să le disimulăm în întrebare atestă o *relaţie cu altul*, relaţie care nu ţine de interioritatea unui suflet solitar, relaţie care se conturează în întrebare? Relaţie ce se conturează în întrebare nu ca într-o modalitate oarecare a sa, ci ca în cea originară. Relaţie cu Celălalt care, prin diferenţa sa ireductibilă, se refuză unei cunoaşteri tematizante şi astfel, mereu asimilatoare. Relaţie care astfel nu devine corelaţie. În acest caz, relaţie care nu s-ar numi, propriu-zis, relaţie, pentru că între termenii săi ar lipsi până şi comunitatea sincroniei pe care, ca o comunitate ultimă, nici o relaţie nu ar putea să o refuze termenilor săi. Şi totuşi cu Altul – relaţie. Relaţie şi non-relaţie. Întrebarea nu are oare această semnificaţie? Relaţia cu altul absolut – cu ne-limitatul prin acelaşi – cu Infinitul – transcendenţa nu ar echivala oare cu o întrebare originară? Relaţie fără simultaneitatea termenilor: numai ca timpul să nu dureze el însuşi sub chipul acestei relaţii-non-relaţii, al acestei întrebări. Timp ce trebuie considerat în dia-cronia sa şi nu ca „formă pură a sensibilităţii": sufletul în temporalitatea sa dia-cronă, în care retenţia nu anulează golul, nici proten-ţia – noutatea absolută – sufletul în sinteza pasivă a îmbătrânirii şi a ceea-ce-va-veni, în viaţa sa, ar fi problema originară, chiar acel „la Dumnezeu". Timpul ca întrebare: relaţie dez-echilibrată cu Infinitul, cu ceea ce nu ar putea fi înţeles: nici înglobat, nici atins, sfâşiere a corelaţiei, sub paralelismul şi echilibrul noetico-noematic, sub vidul şi umplerea semnificativului – întrebare sau „insomnie" originară, trezirea însăşi la psihism. *Însă şi modul în care Inegalabilul vizează finitul şi care este, poate, ceea ce*

Descartes numea Ideea de Infinit în noi. Proximitate şi religie: întreaga noutate a iubirii comparată cu foamea, Dorinţa comparată cu nevoia. Proximitate care îmi este mai bună decât orice interiorizare şi decât orice simbioză. Sfâşiere sub echitatea rectilinie a actului de vizare intenţională pe care intenţia o presupune şi din care derivă în corespondenţa sa cu obiectul său intenţional, cu toate că această *veghe* originară, această insomnie a psihismului se pretează măsurii pe care o creează propriile sale derivate şi riscă să fie exprimată tot în termeni de satisfacţie şi insatisfacţie. Ambiguitate sau enigmă a spiritualului.

Transcendenţa la Dumnezeu – nici lineară precum actul de vizare intenţională, nici teologică pentru atingerea punctualităţii unui pol şi popasului în preajma fiinţărilor şi a substantivelor, nici chiar iniţial diagonală numind un tu – nu s-a produs oare prin transcendenţa etică, astfel încât dorinţă şi iubire să fi devenit perfecte în raport cu satisfacţia?[5] Ar fi totuşi oportun să întrebăm aici dacă este vorba despre o transcendenţă la Dumnezeu sau despre o transcendenţă, pornind de la care un cuvânt precum cel de Dumnezeu îşi revelează sensul. Faptul că această transcendenţă s-ar fi produs, pornind de la relaţia (orizontală?) cu celălalt nu

---

5 Nu vom reproduce încă o dată analiza noastră asupra relaţiei etice în care se naşte limbajul. Am descris *fisiunea* Eului în faţa celuilalt, de care el răspunde dincolo de orice angajament, în mod infinit, ca ostatic, depunând, prin chiar această responsabilitate, mărturie asupra Imemorialului, dincolo de timp; depunând mărturie despre Infinit, care, mărturisit, nu irumpe ca obiectivitate. Mărturie pornind de la relaţia etică, unică astfel în genul ei, şi care nu se referă la o experienţă prealabilă, adică la intenţionalitate. Cf. Lucrării noastre *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (p.179 şi urm.); conferinţa noastră la Colocviul Castelli 1972 cu titlul *Verité du dévoilement et verité du témoignage* (Actele Colocviului despre *Le Témoignage*, Paris, Aubier, 1972, pp. 101-110).

înseamnă nici că celălalt om ar fi Dumnezeu, nici că Dumnezeu ar fi un mare Celălalt.

Dorință care devine perfecțiune? Gândirea satisfacției a considerat altceva. Ceea ce exprimă desigur chiar bunul-simț. Diotima a descalificat iubirea, declarând-o semi-divină, sub pretextul că, aspirație fiind, ea nu este nici împlinită, nici perfectă. Acest bun-simț este, cu certitudine, infailibil în relația cu lumea şi cu lucrurile lumii în ceea ce priveşte hrana şi băutura. A îl contesta în ordinea lumii este un semn al lipsei de rațiune. De la Platon până la Hegel, ultimul vorbind cu ironie de sufletul bun! Însă atunci când Kierkegaard recunoaşte în insatisfacție o ascensiune la suprem, el nu recade, în ciuda avertismentelor lui Hegel, în romantism. Nu mai pleacă de la experiență, ci de la transcendență. El este primul filosof care îl gândeşte pe Dumnezeu fără a porni de la lume. Proximitatea celuilalt nu este o oarecare „dezlipire a ființei în raport cu sine“, nici o „degradare a coincidenței“, potrivit expresiilor sartriene. Dorința aici nu este pură privare; relația socială contează mai mult decât bucuria de sine. Iar proximitatea lui Dumnezeu cuvenită omului este, poate, un gen mai divin decât cel al unui Dumnezeu, bucurându-se de divinitatea sa. Kierkegaard scrie: „În cazul bunurilor terestre, pe măsură ce omul dovedeşte o nevoie mai mică, el se perfecționează. Un păgân care se pricepea să vorbească despre bunurile terestre spunea că Dumnezeu ar fi fericit pentru că nu ar avea nevoie de nimic şi că alături de el poate fi plasat înțeleptul, pentru că el ar avea nevoie doar de puțin. Însă în relația dintre om şi Dumnezeu, principiul este inversat: cu cât omul resimte nevoia de Dumnezeu, cu atât el este mai aproape de perfecțiune. Sau: „Trebuie să-l iubim pe Dumnezeu nu pentru că este perfect, ci pentru că avem nevoie de El“; sau: „Nevoie de a iubi – Bine suprem şi fericire supremă“.

Aceeaşi răsturnare a absenţei în supremă prezenţă în ordinea cunoaşterii: „Dacă am credinţă, scrie Kierkegaard, nu pot ajunge să am o certitudine imediată – căci a crede înseamnă tocmai această balansare dialectică. Chiar dacă se desfăşoară fără încetare în spaimă şi cutremurare, ea nu disperă totuşi niciodată. Credinţa este tocmai această preocupare infinită a sinelui care ne ţine treji cu orice risc, această preocupare interioară de a şti dacă avem cu adevărat credinţă". Transcendenţă care nu este posibilă decât prin non-certitudine! În acelaşi spirit, ruptură cu „triumfalismul" simţului comun. Un triumf jubilează în ceea ce, în raport cu lumea, constituie eşec. „Nu vom spune că omul de bine va triumfa într-o zi într-o altă lume, sau că odată şi-odată cauza sa va învinge chiar în această lume, nu, el triumfă în plină viaţă, el triumfă suferind în viaţa sa vie, el triumfă în ziua tristeţii sale".

Potrivit modelelor satisfacţiei, posesia comandă căutarea, bucuria valorează mai mult decât nevoia, triumful este mai adevărat decât eşecul, certitudinea este superioară îndoielii, răspunsul merge mai departe decât întrebarea. Căutare, suferinţă, întrebare ar fi doar grade mai mici ale dezvăluirii, bucuriei, fericirii, răspunsului: insuficiente reflecţii asupra identicului şi a prezentului, cunoştinţe sărăcăcioase sau cunoaşterea în stadiu de indigenţă. Încă o dată, acesta este bunul-simţ. Şi simţul comun.

Însă hermeneutica religiosului se poate debarasa de gânduri dez-echilibrate? Iar filosofia însăşi nu constă oare în a trata cu înţelepciune ideile „nebuneşti" sau a aduce înţelepciunea în apropierea iubirii? Cunoaşterea, răspunsul, rezultatul ar fi de un psihism încă incapabil de a face reflecţii în care cuvântul *Dumnezeu* să capete semnificaţie.

GÂNDIREA FIINȚEI ȘI ÎNTREBAREA REFERITOARE LA ALTUL*

1. Ce semnifică oare inteligibilitatea inteligibilului, semnificația sensului, ce semnifică rațiunea? Aceasta este fără îndoială întrebarea prealabilă a pasiunii umane pentru sens, întrebarea prealabilă a filosofiei. Sau întrebarea însăși a filosofiei, întrebare care este probabil acel ceva de la sine prealabil.

Prin faptul că sensul ar deține un „loc“ al său în cadrul a ceea ce apare, în cadrul adevărului și, de aici, în cunoașterea sau înțelegerea ființei, posedăm deja un răspuns la această întrebare legată de sensul sensului, o anumită filosofie. Este ea singura cu sens? Alura în ultimă instanță teoretică a discursului filosofic ar confirma *ulterior* această înrudire a sensului cu cunoașterea; iar întrebarea prealabilă asupra sensului sensului considerată, în calitatea ei de întrebare, ca o articulație a gândirii teoretice, ar justifica această prioritate sau acest privilegiu al teoreticului care se cuibărește încă de la începuturi în lăcașurile filosofiei.

Cu certitudine, teoreticul nu este rațional din întâmplare. Dacă el este o peripeție a inteligibilului, atunci

---

* Ideile expuse în acest text au fost prezentate, parțial diferit, în cadrul discuțiilor ce au avut loc la Institutul internațional de filosofie în 1975, discuții desfășurate la Meched, în Iran. Textul a apărut în *Critique*, la Editions de Minuit, în februarie 1978.

această peripeție este de neevitat.[1] Însă faptul că discursul filosofic își demonstrează *în ultimă instanță* alura teoretică nu implică independența acestuia față de un alt regim de semnificații și nu anulează subordonarea sa față de acest regim. De asemenea, interpretarea întrebării ca mod de a fi al teoreticului se lasă pusă sub semnul întrebării la rândul său, chiar dacă teoria nu poate să nu își facă apariția *în cadrul* întrebării și să nu ia cunoștință tocmai de întrebarea care o impune atenției.

Filosofia care ne este transmisă – și care, în ciuda originii sale grecești, este „înțelepciunea națiunilor", pentru că există o legătură între inteligibilitatea cosmosului în care se plasează ființe solide și sesizabile și bunul-simț practic al oamenilor care au nevoi de satisfăcut – conduce orice act de semnificare – orice tip de raționalitate – către ființă, către „gestul" de a fi, desfășurat de către ființe care se afirmă ca ființe, către ființa în măsura în care se afirmă ființând, către ființa ca ființă, către esanța ființei. Scriem es*a*nță cu *a*, precum insist*a*nță, pentru a numi aspectul verbal al cuvântului ființă. Acest „gest" este echivalent afirmației care, sub formă lingvistică, răsună ca pro-poziție și se confirmă prin aceasta până la a apărea și la a deveni prezență într-o conștiință. A-apărea-unei-conștiințe ca emfază a afirmării ființei – a constituit cu siguranță o latură a filosofiei idealiste care nu înțelegea să pună sub semnul întrebării și să pună în cauză actualitatea ființei; actualitate care, înainte de a se afirma și de a se confirma în judecată și în „teza sa doxică", semnifică afirmare pe un teren stabil, cel mai stabil

1 Faptul că întreaga filosofie este teoretică – incluzând chiar aceste reflecții – înseamnă că formele impuse prin propozițiile fidele regulilor gramaticale și logice se încrustează în sensul pe care îl expun aceste propoziții? Sensul nu rămâne liber în acest limbaj, dispus să se dezică și să se vrea spus altfel?

dintre toate – pământul. Afirmarea es*a*nţei presupune acest repaus, această substanţă, sub orice mişcare şi orice oprire a mişcării. Regat al unui repaus fundamental în verbul a fi, pe care gramaticienii îl numesc cu lejeritate auxiliar. El enunţă o activitate care nu operează nici o schimbare, nici de calitate, nici de loc, dar în care se împlineşte identificarea însăşi a identităţii, non-neliniştea identităţii, ca act al repausului său. Aparentă contradicţie în termeni, pe care grecii nu au ezitat să o gândească ca act pur! Sub agitaţia vânătorii de fiinţe şi lucruri domneşte un repaus tot atât de imperturbabil ca şi identitatea însăşi a identicului. Faptul că sub bolta cu stele fixe, pe pământul ferm, domneşte acest repaus, că ceva precum suveranitatea fără violenţă – dar aceasta este deja necesitatea raţională! – se ridică în deferenţa faţă de stele – stârneşte o mirare infinită. Uimitor şi familiar, căci aceasta este „mundanitatea" lumii! Lucrurile se petrec în virtutea acestui repaus în care totul are un loc şi se identifică. Experienţa fiinţelor ce pot căpăta nume şi a lui *esse* însuşi ţine de această experienţă profundă şi fundamentală care este şi o experienţă a fundamentalului, a întemeierii şi a profunzimii: experienţa es*a*nţei, experienţă ontologică a fermităţii pământului sub fixitatea vizibilă, intangibilă însă, a cerului înstelat; experienţă a fundamentalului care se afirmă *emfatic* chiar ca experienţă. Astfel încât expresii precum *experienţă a identităţii* sau *experienţă a fiinţei ca fiinţă* sunt pleonasme.

Identitatea este, pornind de aici, criteriu al sensului. În tradiţia noastră intelectuală, *fiinţă* şi *cunoaştere a fiinţei* în identitatea sa, constituie chiar arena Spiritului. Potrivit lui Timaios, cercul *Aceluiaşi* înglobează şi cuprinde cercul *Altuia*. Eternitatea sufletului lumii cu care se înrudeşte sufletul uman este aici întoarcerea ciclică a Aceluiaşi, atunci

când cele două cercuri restituie poziția lor inițială la capătul marelui an. Geometria universului copernician – până la călătoriile intersiderale astăzi – va conserva identitatea cosmosului lui Timaios, suprimând însă transcendența înălțimii.

Idealismul gândirii moderne care, împotriva repausului ființei, pare să privilegieze activitatea unei gândiri sintetizante, nu concediază această stabilitate, adică această prioritate a lumii, această referință la astronomie. Am făcut aluzie la aceasta puțin mai înainte, recunoscând în *ceea ce apare* – și, în consecință, în conștiință – emfaza ființei: raționalitatea esanței ține de hiperbola pozitivității care se preschimbă în „prezență în raport cu...“, a pozitivității care se face reprezentare. Statornicia repausului se afirmă până într-acolo încât ea se expune și apare. *Esse* al ființei este el însuși ontologie: înțelegere a lui *esse*. Aspectul psihic și pneumatic al reprezentării – care a trebuit să ateste distincția sa față de ființă prin cristalizarea sa în ipseitate, întotdeauna „a mea“, prin apartenența sa la ceea ce Gabriel Marcel numește „orbita existențială a ființei“, hiperbolă a esanței ce intră în rolul unei subiectivități – derulează, în chip de activitate sintetică a apercepției transcendentale, energia prezenței care o suscită. Esanța repausului ființei se repetă în pozitivitatea – sau în aspectul *tetic* – tematizării și sintezei.

Pozitivitatea – a sta pe un fundament de nezdruncinat, a se menține, ferm conținut și sesizabil în mundanitatea lumii – păstrează în cadrul unei filosofii, suspectând totuși pozitivismul, o valoare de virtute. Ideile și semnele nu contează decât prin conținutul lor: ele nu contează decât ca reflecții și limbaje pozitive. Negația ce pretinde să refuze ființa este încă, în opoziția sa, afirmare pe un teren pe care

ea se sprijină. Ea reține parfumul ființei pe care o respinge. Această referință a negației la pozitiv în cadrul contradicției este marea descoperire a lui Hegel care va fi mai degrabă filosoful pozitivității decât cel al negativității. Privilegiul rațional al identității, al repausului ființei se arată ca autoîntemeiere a conștiinței de sine: imediatul unei singularizări fără nume, care nu se desemnează decât prin deget, ne întoarce la repausul absolut al identității, prin intermediul diverselor figuri ale medierii. Logica hegeliană va afirma identitatea identicului și a non-identicului. Orice debordare a Aceluiași de către Altul trece de acum încolo drept o gândire neîmplinită sau romantică. Cele două atribute vor avea aceeași semnificație peiorativă: reflecții fără fundament, care nu întâlnesc es*a*nța ființei. Nu este o metaforă faptul că justificarea oricărei semnificații va fi numită fundament, că sistemele vor comporta structuri și o arhitectonică, că obiectele vor fi înțelese în *constituția* lor transcendentală. Ne putem întreba legitim – iar aceasta este una dintre problemele centrale ale lucrării *Logica formală și logica transcendentală* a lui Husserl – dacă logica formală, în pretenția sa de puritate comparabilă cu cea a vidului, este posibilă, dacă nu cumva orice *ontologie formală* trasează deja contururile unei *ontologii materiale* și, în consecință, cum vom spune mai departe, dacă ideea însăși de formă nu impune stabilitatea ființei, a Aceluiași, ordinea „astronomică“ și, în ultimă instanță, lumea care o asigură.

În activitatea integratoare și sintetică a conștiinței transcendentale, la Husserl, raționalitatea echivalează cu confirmarea intenționalității prin dat; activitatea intențională este identificare. Un soare de amiază scotocește prin toate orizonturile în care s-ar ascunde *un altul*. Ceea ce, în mod

ireversibil, se duce, trece – este imediat reținut, amintit prin memorie, sau se întoarce, reconstruit prin istorie. Reminiscența – de la Platon la Husserl – constituie ultima vigoare a identității ființei, dar oricum şi programul normativ al ontologiei. Şi chiar în *ceea ce apare*, care este dintru început *situat*, dintru început *aici*, dintru început locuire a unui loc – aşa cum o sugerează fenomenologia şi etimologiile lui Heidegger şi a discipolilor săi – omul în lume este ontologie. Faptul de a fi *în lume* care îi este specific – până la moartea care dă măsura finitudinii sale – reprezintă înțelegere a ființei. Raționalitatea rămâne adunare laolaltă. Într-unul dintre ultimele sale texte: *Sfârşitul filosofiei şi sarcina gândirii* (p. 196), Heidegger ne conduce dincoace de prezență, însă găseşte în „luminiş", „reconcilierea", „inima împăcată" şi „Acelaşi"-ul.

2. Criza filosofiei care ne este transmisă nu se poate exprima decât prin incapacitatea de a răspunde propriilor sale criterii de sens. Ea ar ține de imposibilitatea în care s-ar găsi această filosofie de a menține acordul cunoaşterii cu ea însăşi. Criza ar consta în explozia interioară a *sensului* plasat în cunoaştere, sens ce exprimă identitatea sau repausul ființei. Filosofia se izbeşte de non-sensul sensului, atâta vreme cât rațiune înseamnă prezență a ființei sau reprezentare: manifestare a ființelor pentru o cunoaştere adevărată în care ele se afirmă „în original", în care se afirmă identitatea lor de ființe sau prezența lor ca ființe. Filosofia se izbeşte în primul rând de faptul că relația cu ființa pe care ea caută să o mențină are dublă folosință, alături de cea care se stabileşte în ştiințele ce iau naştere prin ea. În comunicabilitatea lor universală, ştiințele au determinat pierderea credibilității limbajului filosofiei, care se structurează în

propoziții ca și cum ar exprima cine știe ce sublimă percepție sau ca și cum ar numi substantive, limbaj care se pierde în discursuri nenumărate și contradictorii. Dangătul de clopot al filosofiei ființei răsună în Te Deum-ul cântat triumfal de științele irezistibile.

Însă filosofia s-a izbit de non-sensul său în ambițiile și în propriile sale căi. Se pare că, dincolo de prezența lor imediată, ființele pot să apară, de o anumită manieră, fără a rămâne în ființa lor. Prin semnele și cuvintele care le fixează, le asamblează sau le cheamă, ființările apar ca neluându-și de la ființă decât similitudinea și pura asemănare, aparența fiind inversul mereu posibil al apariției lor. Rațiunea cunoașterii ar trebui să se îndoiască de anumite jocuri care seduc exercițiul spontan al cunoașterii – care îl seduc fără știrea lor – fără a opri și fără a jena mersul său rațional. Insecuritate a raționalului care, în consecință, face să eșueze o inteligibilitate în care siguranța, în care securitatea temeiului este rațiunea însăși. Afirmația că în filosofie am putea avea nevoie de o vigilență distinctă de bunul-simț și de evidența cercetării științifice care se preocupă de prezență, de ființă și de satisfacție, a fost noutatea criticismului. S-a făcut astfel apel la o raționalitate nouă. Această raționalitate nouă sau critică nu este oare decât o modalitate sau o specie a celei care era comună filosofiei și științei născute din filosofie, hiperbola sa, o luciditate sub o lumină mai puternică? Post-criticismul va oferi cu siguranță această interpretare. Însă, ne putem întreba dacă un *nou* mod de semnificare nu îi este necesar lucidității critice înseși, luciditate care, pentru a gândi pe măsura sa în cunoaștere, trebuie, în plus, să se *trezească* necontenit: vigilență care, înainte de a servi cunoașterii, este o ruptură a limitelor și o explozie a finitudinii.

Orice ar fi, dincolo de sfârşitul criticist al metafizicii se anunţă o filosofie distinctă de ştiinţă şi sfârşitul unei anumite raţionalităţi a filosofiei ce raţionează drept în faţa ei. Moment caracterizat prin denunţarea iluziei transcendentale şi a unei maliţiozităţi radicale faţă de buna-credinţă a cunoaşterii, maliţiozitate faţă de o raţiune lipsită totuşi de orice sofism şi pe care Husserl o numea naivitate. Ceea ce – în cadrul fenomenologiei sale, fenomenologie la care gândirea critică ajunge – revine la a denunţa privirea orientată asupra fiinţei, în însuşi faptul apariţiei sale, ca pe un mod de a fi al obiectului, în care de bună-credinţă se absoarbe privirea inocentă, de a bloca această privire, ca şi cum formele plastice ale obiectului care se conturează vederii s-ar prăbuşi peste ochi precum pleoapele: ochii ar pierde lumea privind lucrurile. Stranie dezminţire a viziunii de către chiar obiectul său, pe care o denunţa deja Platon în mitul lui Gorgias (523 – c-d), vorbind despre oameni care au pus „înaintea sufletului care le aparţine un ecran care este făcut din ochi, urechi şi din trup în întregul său". Facultăţile intuitive la care participă întregul trup, organele vieţii relaţionate cu exteriorul ar fi tocmai ceea ce blochează privirea. Orbire împotriva căreia este invocată astăzi o raţionalitate fenomenologică: raţionalitate nouă a conştiinţei reduse şi constitutive, în care ceea ce apare şi fiinţa coincid. Orice fiinţă trebuie înţeleasă de acum înainte în geneza sa, pornind de la această apariţie privilegiată în „conştiinţa transcendentală", pornind de la acest fenomen-fiinţă, de la această prezenţă sau de la acest prezent-viu dat intuiţiei, în care orice debordare a prezenţei reale – orice irealitate sau idealitate – se semnalează, se măsoară şi se descrie.

Privilegiu al prezenţei pe care îl pune sub semnul întrebării *Vocea şi fenomenul* lui Derrida. Posibilitatea însăşi

a plenitudinii prezenței este contestată. Aceasta va fi mereu amânată, întotdeauna „pur şi simplu indicată“ în „faptul de a vrea să spui“ (în *Meinen*) care, pentru Husserl, se referea integral la plenitudinea intuitivă: critică radicală a filosofiei ființei pentru care iluzia transcendentală începe la nivelul imediatului. Ne putem întreba în fața importanței şi rigorii intelectuale a textului *Vocea şi fenomenul* dacă acest text nu taie printr-o linie de demarcație, asemănătoare kantianismului, filosofia tradițională, dacă nu ne plasăm din nou în fața unei naivități, treziți dintr-un dogmatism care era somnolent în spatele a ceea ce consideram a fi spirit critic. Sfârşit, gândire până la capăt a metafizicii: nu doar lumile *de dincolo de lumea aceasta* sunt lipsite de sens, ci şi lumea etalată în fața noastră se sustrage fără încetare, trăitul însuşi care se întârzie în trăit. *Imediatul* nu este numai apel la mediere, el este iluzie transcendentală. Semnificatul care este mereu aşteptat în semnificant nu ajunge să capete trup, medierea semnelor nu este niciodată scurtcircuitată. Privire care se acordă cu ceea ce este, poate, descoperirea cea mai profundă a psihanalizei: esenţa disimulatoare a simbolului. Trăitul s-ar refula prin semnele lingvistice care constituie textura aparentei sale prezenţe: joc interminabil de semnificanţi ce amână pentru totdeauna – refulând – semnificatul.

Critică ce rămâne totuşi, de o anumită manieră, fidelă semnificaţiei gnoseologice a sensului, în măsura în care deconstrucţia intuiţiei şi perpetua amânare a prezenţei, pe care ea o evidenţiază, sunt gândite exclusiv pornind de la prezenţa tratată ca normă. Critică în care indicaţia husserliană – Anzeige – care nu comportă nici un mod de semnificare intrinsecă, ci leagă doi termeni fără nici o prefigurare, fie şi prin „intersectarea“ indicatului cu indicantul, nu se lasă expulzată din nici o semnificaţie, ba

chiar scandalizează (chiar dacă acest scandal nu ar trebui să ne sperie).

3. Această indicaţie redusă la un raport – riguros extrinsec – trimiţând de la unul la altul, trimitere pur formală – care astfel, din punctul de vedere al cunoaşterii fiinţei, din punct de vedere ontologic, ar constitui cel mai sărac act de semnificare, cel al unui semn convenţional, o inteligibilitate inferioară în raport cu actul vizării şi chiar în raport cu ceea ce este vizat (meinen = a vrea să spui) care îşi înţelege corelatul în maniera pe care Husserl o numeşte „signitivă" – nu are oare altă sursă decât cea a unei asocieri formale? Nu anunţă ea oare o origine mai puţin empirică, schema cunoaşterii: satisfacţia gândirii prin fiinţă trebuia oare abandonată? Caracter extrinsec al termenilor – exterioritatea radicală care se arată în pura indicaţie – diferenţa – nu trimite oare către un regim de sens, către o inteligibilitate care nu se reduce la manifestarea unui „conţinut în fiinţă", la o gândire? Nu ne aflăm la originea exteriorităţii atunci când o înregistrăm ca fapt transcendental (formă a sensibilităţii), sau antropologic, sau ca dat ontologic. Ar exista exterioritate, raport în excluziunea oricărui raport, acolo unde un termen este afectat de ceea ce nu se pretează la *avatarul* unui conţinut, de ceea ce nu se pretează la o cădere oarecare „între limite" pentru a adopta, cum o face un „obiect intenţional", măsurile acestora, de ceea ce, riguros vorbind, nu ar trebui să se numească „acest": acolo unde un termen este afectat de inasumabil, de Infinit. Afectare de către ceea ce nu intră în structură şi nu constituie un *ansamblu* cu ceea ce afectează, aşa cum ar face-o „obiectul intenţional", care s-ar asambla în co-prezenţă cu intenţia în care este văzut sau

vizat[3] – afectare de către altul absolut. Indicarea, raport pur extrinsec al unuia cu altul, fără să aibă nimic comun şi nici o „corespondență“ între ele, raport al diferenței absolute, nu reprezintă diminuarea unei intuiții oarecare; ea își trage inteligibilitatea din transcendența însăși, care este astfel ireductibilă la intenționalitate și la structurile sale constituite din nevoile ce trebuie satisfăcute. Diferența absolută a transcendenței nu se anunță oare astfel ca non-in-diferență, afectare – şi afectivitate – radical distincte de prezentarea ființei la conştiința a...? Afectare de către invizibil – în aşa măsură invizibil încât nu se lăsa reprezentat, nici tematizat, nici numit, nici indicat cu degetul ca un „ceva“ în general, ca un acesta sau acela şi, de aici, „ceea ce în mod absolut nu se poate încarna“, ceea ce nu ajunge să „se întrupeze“, inapt pentru orice ipostază, afectare dincolo de ființă, de ființare şi de distincția sau amfibologia lor, infinitul care eclipsează es*a*nța. Afectare sau pasivitate: conştiință care nu ar fi conştiință a..., ci psihism care își reține intenționalitatea aşa cum ne ținem răsuflarea şi, de aici, pură răbdare: aşteptare fără nici un aşteptat, sau speranță în care nimic de sperat nu încarnează Infinitul, în care nici o pro-tenție nu vine să de-joace răbdarea; pasivitate mai pasivă decât orice pasivitate a actului de a suporta – care ar fi încă întâmpinare – răbdare şi durată a timpului; răbdare sau durată a timpului. În amânarea sau difer*a*nța neîncetată a acestei indicații pure noi bănuim timpul însuşi, însă ca neîncetată dia-cronie: proximitate a Infinitului, acel *mereu* şi acel *nici-odată* al unei dez-interes(s)ări şi al acelui „la-Dumnezeu“ (à-Dieu). Afectare, însă fără tangență: afectivitate.

[3] Ceea ce face posibilă conceperea unei conştiințe ce aparține lumii care îi este dată, faimoasa *conştiință psihologică* pe care Husserl o opune *conştiinței reduse.*

Proximitate în teama de apropiere, traumatism al trezirii. Dia-cronia timpului ca teamă de Dumnezeu[4].

Proximitate a lui Dumnezeu în care se conturează, în ireductibilitatea sa la cunoaştere, sociabilitatea, *mai bună decât* fuziunea şi decât împlinirea fiinţei în conştiinţa de sine, proximitate în care, în acest „mai bine decât", *binele* nu face decât să semnifice. Proximitate care conferă deja un sens purei durate, răbdării de a trăi, sens al vieţii pur şi simplu trăite fără raţiune de a fi, raţionalitate mai veche decât revelaţia fiinţei.

4. Filosofia care ne este transmisă nu a putut să nu numească paradoxul acestei semnificări neontologice, chiar dacă ea se reîntoarce de îndată la fiinţă ca la ultimul fundament al raţiunii pe care o numea. Plasarea ideii de Infinit în finit, depăşind capacitatea sa, fapt subliniat de Descartes, este una dintre cele mai remarcabile expresii ale transcendenţei. Ea este, cu certitudine, pentru Descartes premisa dovezii existenţei lui Dumnezeu. Prin aceasta, pentru transcendenţa acestei depăşiri care afectează de o anumită manieră finitul, este căutată pozitivitatea fiinţei tematizate şi identice. În termeni diferiţi, această relaţie de transcendenţă se arată – fie şi numai pentru o clipă în puritatea sa – în filosofiile cunoaşterii. Este acel dincolo de fiinţă la Platon, intrarea „prin poarta" intelectului agent la Aristotel; este exaltarea raţiunii teoretice în raţiune practică la Kant; este căutarea recunoaşterii de către *celălalt om* la Hegel; este reînnoirea duratei la Bergson, care a sesizat probabil aici, mai degrabă decât în concepţia sa

4 Trebuie să punem sub semnul întrebării fenomenologia heideggeriană a afectivităţii, ancorată în angoasă şi în care teama de Dumnezeu ar trebui să se reducă la teama de sancţiune.

despre conservarea integrală a trecutului – diacronia însăşi a timpului; este dezmeticirea rațiunii la Heidegger.

Această manieră specifică actului de a gândi, de a gândi dincolo de corelativul care se tematizează, această manieră de a gândi Infinitul fără a îl egala şi, de aici, fără a reveni la sine, este o punere sub semnul întrebării a actului de a gândi prin Altul. Punerea sub semnul întrebării nu înseamnă că, de o manieră oarecare, gândirea ar trebui să se interogheze asupra naturii şi a quidității sale, ci că pornind de la pozitivitatea în care se menține în lume, ea se nelinişteşte sau se trezeşte.

În filosofia care ne este transmisă, sensul care nu se referă la ceea ce se instalează în pozitivitatea pământului ferm sub bolta cerească trece drept pur subiectiv, drept visul unei conştiințe nefericite. Întrebarea, Căutarea şi Dorința sunt privațiunile răspunsului, ale posesiei, ale bucuriei. Nu ne punem problema dacă întrebarea, în mod paradoxal inegală sieşi, *nu gândeşte dincolo de*, dacă întrebarea, în loc să poarte în ea doar hăul nevoii, nu este modul însuşi al relației cu Altul, cu ceea ce nu poate fi conținut, cu Infinitul. Cu Dumnezeu. Întrebarea, înainte de a se pune în lume şi de a se satisface de răspunsuri, ar fi, prin chiar cererea sau rugămintea pe care o conține – prin chiar uimirea spre care deschide – relație-cu-Dumnezeu, insomnie originară a actului de a gândi. Întrebarea nu ar fi o modificare, nici o modalitate, nici o modalizare a *apophansis*-ului, precum îndoiala sau conştiința probabilului sau a posibilului. Ea este originară. Este chiar figura pe care o capătă – sau nodul în care se înnoadă – disproporția raportului – fără această figură imposibilă – de la finit la Infinit, „în"-ul din „infinitul *în* finit", care constituie totodată şi acel *în afară* mai exterior decât orice exterioritate, transcendența sau durata infinită

ce nu ajunge şi nici nu merge până la capăt[5]. Oare nu despre această gândire, alta decât cea care, conştiinţă intenţională, vrea un corelat, un repaus şi o identitate a pozitivului astronomic după măsura sa, vorbeşte Blanchot atunci când spune în mod paradoxal: „Presimţim ce dez-astru este gândirea“[6]. Inteligibilitate al cărui insolit nu se reduce la o teologie negativă. Transcendenţa Infinitului nu este recuperată în propoziţii, fie ele şi negative.

De altfel, am încercat cu altă ocazie[7] să descriem ce redevine transcendenţa Infinitului în relaţie cu celălalt, aproapele meu; cum proximitatea înseamnă, pornind de la chipul celuilalt om, responsabilitatea deja asumată pentru el; cum, prin această responsabilitate ce nu poate fi cedată şi de la care nu ne putem eschiva – ce merge pâna la substituirea celuilalt om, potenţial până la ne-condiţia de ostatic – capătă un sens subiectivitatea care spune *eu* în această responsabilitate a primului venit, responsabilitate de primă persoană smulsă din locul confortabil pe care îl ocupa ca individ protejat, în conceptul de *Eu în general* al filosofiilor conştiinţei de sine. Problema acestui Altul se întoarce în responsabilitatea pentru celălalt, iar teama de Dumnezeu – tot atât de străină de spaima în faţa sacrului ca şi de angoasa în faţa neantului – ca teamă pentru aproapele şi pentru moartea sa.

„Acea pură indicare“ din analizele husserliene – unul

5 Nu am putea vorbi despre semnificaţia *întrebării* pentru structura însăşi a spiritualului şi a actului de a gândi fără a aminti teza lui J. Delhomme despre *La Pensée interrogative* (1954) şi fără a face trimitere la această lucrare esenţială.

6 *Le Nouveau Commerce*, 30/11, „Discours sur la patience“, p. 21, reluat în cartea recentă: *L'Ecriture du Désastre* (Gallimard).

7 *Dumnezeu şi filosofia.* A se consulta de asemenea *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974.

evocându-l pe altul fără nici o „foame" de altul, – care, în elementul cunoaşterii ființei (cel al identificării identicului şi a lumii) este o deficiență de neegalat, aparține unui cu totul alt element decât ontologia şi semnifică cu un alt sens care îşi va avea *hipotipoza* sa în etică. Etică ce nu este înțeleasă ca şi corolar al unei viziuni despre lume, ca fiind întemeiată pornind de la ființă, de la cunoaştere, de la categorii sau de la existențiali.

Există în omenesc o inteligibilitate mai veche decât cea care se manifestă ca înțelegere a ființei; o înțelegere ce poate fi îmbrățişată şi deci constituită de către conştiință, care domneşte ca lume. Semnificare prin transcendență, mai veche decât cea care guvernează *esse*, chiar dacă, la rândul său, ea se lasă arătată în limbajul pe care îl numeşte şi îl suscită pentru a intra în propoziții cu formă ontologică şi ontică[8]. Sens care, în raport cu cel care convine tezei doxice despre propoziții, ar fi paradoxal. În termeni de cunoaştere, el ar semnifica infinitul în finit. Însă tocmai semnificația acestui *în* au încercat să o clarifice analizele noastre.

Am confruntat pe de-o parte evidența cunoaşterii, care este un mod de repaus al ființei în care, în echivalența dintre ceea ce apare şi ființă, identitatea sa de ființă se identifică şi se confirmă; şi pe de altă parte, răbdarea infinitului în care rațiunea este un deranj neîncetat al Aceluiaşi de către Altul, sau diacronia Timpului, ceea ce, în mod concret, se produce în responsabilitatea mea față de celălalt sau în etică. Ne-am întrebat dacă acest Altul care se refuză identificării – adică tematizării şi ipostazei – dar pe care filosofia tradițională încearcă să îl recupereze în răbdarea conceptului, prin

8 Cf. Lucrării noastre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cap. 5, o încercare de a evidenția naşterea tematizării, a discursului şi a teoriei în semnificația etică.

intermediul metodologiei istoriei ca şi conştiinţă de sine, dacă acest Altul nu trebuie să fie înţeles cu totul altfel, într-o punere sub semnul întrebării a gândirii prin Infinitul pe care ea nu ar putea să îl conţină, în trezire; punere sub semnul întrebării şi trezire care se inversează în etica responsabilităţii pentru celălalt; punere neîncetată sub semnul întrebării a liniştii sau a identităţii Aceluiaşi. Susceptibilitate mai pasivă decât orice pasivitate, însă veghe neîncetată, trezire în sânul veghii care, fără aceasta, s-ar transforma în „stare de suflet", stare de veghe, veghea ca stare[9]. Gândire mai gânditoare decât gândirea fiinţei, dezmeticire pe care filosofia încearcă să o exprime, adică să o comunice, şi aceasta doar printr-un limbaj care se dezice neîncetat, care mai mult insinuează.

9 Cf. Asupra acestei teme vezi studiul nostru *De la conştiinţă la veghe* şi în *Etudes Philosophiques*, numărul din toamna lui 1977, studiul nostru: *Philosophie et éveil.*

TRANSCENDENȚĂ ȘI RĂU*

Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului,
Eu sunt Domnul care fac toate acestea.
Isaia 45;7

1. Gândirea și transcendența.

Tentativa de a pune sub semnul îndoielii semnificația însăși a unor cuvinte precum *transcendență* și *dincolo de* atestă consistența lor semantică deoarece, cel puțin în cadrul acestui discurs critic care le vizează, se recunoaște ceea ce se contestă. Reducția sensului absolut al acestor termeni la o *transcendență* și la un *dincolo de* relative, duse, prin forța nu știu cărei pulsiuni, la un nivel cât mai înalt, înseamnă deja să faci să intervină *transcendența* și *dincolo de* în acest superlativ sau să acorzi unora dintre forțele noastre psihologice o putere transcendentă. Și totuși, inteligibilității acestor noțiuni nu îi lipsește oare ceva pentru ca ele să devină reflecții autentice? În tradiția noastră filosofică gândirea autentică este o gândire adevărată, un act de cunoaștere, o gândire ce face referire la ființă – la ființa ce desemnează o ființare, dar și la ființa înțeleasă ca verb, ca exprimând împlinirea prin ființări a sarcinii sau a destinului de a fi,

* Apărut pentru prima dată în nr. 11 din *Nouveau Commerce.*

fără de care nu putem recunoaşte fiinţarea ca fiinţare.

Făcând distincţie între idee şi concept, raţiune şi intelect, Kant a fost, cu certitudine, primul care a separat gândirea de cunoaştere. El a descoperit astfel semnificaţii care nu vizează fiinţa sau, mai exact, semnificaţii ce nu sunt supuse categoriilor intelectului şi realităţii, realitate care de fapt este corelativă acestor categorii. Însă această gândire distantă faţă de fiinţă, care nu se reduce totuşi la o absurditate, este înţeleasă de către Kant şi ca fiind privată de lucrurile în sine pe care le vizează. Ea se evaluează încă în funcţie de fiinţa care îi lipseşte. Ideile au astfel un statut dialectic în sensul peiorativ pe care Kant îl conferă acestui adjectiv; iluzia transcendentală la care ea este supusă este drama unei aspiraţii la fiinţă. Totul se petrece mereu ca şi cum fenomenalitatea şi cunoaşterea fiinţei echivalează cu raţionalitatea şi cu „spiritul"; ca şi cum semnificaţia sensului – inteligibilitatea – ar ţine de manifestarea fiinţei, ar fi ontologie, fie şi numai în chip de intenţionalitate: de o voinţă sau de o nostalgie a fiinţei. Cu certitudine, prin această revigorare a ontologiei, Kant are îndrăzneala de a face o distincţie şi mai radicală, între gândire şi cunoaştere. El descoperă în folosirea practică a raţiunii pure o intrigă, ireductibilă la referinţa la fiinţă. O voinţă bună, într-un anume fel utopică, surdă la informaţii, indiferentă faţă de confirmări care ar putea să îi parvină de la fiinţă (importante pentru tehnică şi pentru imperativul ipotetic, dar care nu vizează practica şi imperativul categoric), provine dintr-o libertate plasată dincolo de fiinţă şi dincoace de cunoaştere şi ignoranţă. Şi totuşi, după o clipă de separare, relaţia cu ontologia se restabileşte în „postulatele raţiunii pure", ca şi cum ea ar fi aşteptată în mijlocul tuturor acestor acte îndrăzneţe:

ideile întâlnesc, în felul lor, ființa în existența lui Dumnezeu care garantează, fie, în litera criticismului, acordul dintre virtute şi fericire, fie, potrivit lecturii lui Hermann Cohen, acordul libertății cu natura şi eficacitatea unei practici hotărâte în absența cunoaşterii. Existența absolută a Idealului rațiunii pure, existența Ființei Supreme sunt importante finalmente într-o arhitectură, în care conceptul de libertate ar trebui să fie singura cheie de boltă.

Această capacitate pe care o are ideea de a egala datul sau obligația pe care o are de a își justifica vidul, această susceptibilitate de a se referi la ființă – fie şi de o altă manieră decât cea intuitivă, însă întotdeauna la ființă – această necesitate pentru gândire de a aparține cunoaşterii, rămâne oare măsură a oricărei inteligibilități? Gândirea care merge către Dumnezeu este oare supusă acestei măsuri sub pedeapsa de a trece drept o gândire în decădere, drept o privare a cunoaşterii? Nu putem oare arăta că, departe de a limita la refuzul efectiv al normelor cunoaşterii, gândirea care merge către Dumnezeu – şi care merge către El altfel decât se merge către ceva tematizat – comportă modalități psihice şi originare – dincolo de cele pe care le cere o lume a legilor fără miză, cu raporturi de reciprocitate, de compensare şi de identificare a diferențelor –, modalități de stânjenire a Aceluiaşi de către Altul, modalități proprii şi originare ale acelui „la-Dumnezeu“*, în care se întrerupe aventura ontologică a sufletului, în care, în fața Slavei, *se eclipsează* ideea de ființă (decăzută, poate, în Dumnezeu la rangul de simplu atribut) şi în care, în dez-inter-*es*(*se*), se estompează alternativa dintre real şi iluzoriu?

* „à-Dieu“ (n.tr.).

2. Transcendență și fenomenologie.

Cum și unde se produce în psihismul experienței ruptura majoră capabilă să acrediteze un *altul* ca ireductibil *altul* și, în acest sens, ca *dincolo de*, în timp ce, în țesătura conceptibilului tematizat, orice destrămare ar conserva sau ar reînnoi urzeala Aceluiași? Cum poate o gândire să meargă *dincolo de* lume, acesta fiind chiar modul în care se alcătuiește ființa pe care o gândește – oricare ar fi heterogenitatea elementelor sale și varietatea modurilor lor de a fi? Cum îl poate semnifica transcendentul pe „acel cu totul altul", ușor de exprimat, desigur, dar pe care fondul comun al conceptibilului și al discursivului îl restituie lumii și în lume? Nu este suficient faptul că în conceptibil este semnalată o diferență sau se ivește o contradicție astfel încât să se întredeschidă un interval pe măsura transcendenței sau chiar un neant, în fața cărora s-ar epuiza neputincioase resursele dialectice și logice ale gândirii. Cum capătă sens un *neant* care să nu fie numai negarea negației, care „conservă" (aufhebt) ființa pe care o reneagă? Cum capătă sens diferența unei alterități care nu se bazează pe un fond comun oarecare?

Cred că asupra acestor două puncte, fenomenologia husserliană a deschis noi posibilități. Ea afirmă solidaritatea riguroasă a oricărui inteligibil și a modalităților psihice *prin* care și *în* care acesta este gândit: un sens oarecare nu este accesibil unei gândiri oarecare. Aceste modalități psihice comportă, cu siguranță, implicații intenționale – intenții refulate sau uitate – însă sunt esențe ireductibile, *origini* (oricare ar fi ambițiile reductive ale fenomenologiei numite „genetice"). Fenomenologia husserliană este în ultimă instanță

o *eidetică a conștiinței pure.* Avem, pe de-o parte, încredere în ideea structurii ireductibile a psihismului, ireductibilă la o ordine matematică sau logică oarecare și de o ireductibilitate mai originară decât orice matematică și orice logică, nepretându-se astfel decât la descriere; fenomenologia este ideea esențelor psihismului care nu constituie o „multiplicitate definită“ (definită Mannigfaltigkeit). Pe de altă parte, referința sensului la donarea de sens – la Sinngebung – este cea care animă aceste reflecții ireductibile. Fenomenologia ne-a învățat astfel să nu explicităm un sens gândit, pornind numai sau în principal de la raporturile sale cu alte sensuri obiective, sub pedeapsa de a relativiza orice sens și de a închide orice semnificație în *sistemul* fără ieșire. Fenomenologia ne-a învățat să explicităm și să elucidăm un sens, pornind de la *psihismul ireductibil* în care el este dat, să căutăm astfel sensul în originea sa, să căutăm sensul originar. Această metodă, apărută dintr-o filosofie a aritmeticii și a cercetărilor logice, afirmă primatul și importanța supremă a non-formalului!

În această perspectivă, înțelegem noutatea tentativei heideggeriene care merge, de exemplu, către neant, pornind de la angoasa trăită, modalitate a psihismului care duce mai departe decât negația. Însă pentru noțiunile de *altul* și de diferență-fără-fond-comun, gândirea contemporană pare să fie în aceeași măsură datoare unui concept heideggerian dezvoltat pornind de la angoasă, cel de *diferență ontologică*: diferența dintre ființă și ființare, care într-adevăr nu presupune ca element comun între cele două decât hârtia pe care se înscriu cuvintele care le desemnează sau aerul în care vibrează sunetele care servesc la pronunțarea lor. Diferența dintre ființă și ființare este *diferența*. Pornind de aici, nu este de mirare că ea exercită fascinație asupra filosofilor care, după expresia nietzscheană ce vizează moartea lui

Dumnezeu – şi în afara oricărei ontoteologii – îndrăznesc să se intereseze asupra sensului transcendenţei, ghidaţi, fără îndoială, de convingerea că domeniul *raţionalului* nu este limitat la *seriozitatea* ştiinţelor şi a lucrărilor ce se ataşează fiinţei tematizate, nici la *jocul* plăcerilor şi artelor, care evadează din fiinţă, dar îi păstrează amintirea, se complace în imaginile sale şi comportă mize.

Ne putem cu siguranţă întreba dacă fiinţa în sensul verbal al lui Heidegger, care transcende fiinţarea, dându-se însă tuturor fiinţărilor, rămâne dincolo de lumea pe care o face posibilă şi dacă ea ne permite să gândim un Dumnezeu transcendent de dincolo de fiinţă; ne putem întreba dacă neutralitatea care se oferă *gândirii fiinţei* care transcende *fiinţarea* poate conveni şi poate fi suficientă transcendenţei divine. Cert este că, *diferenţa ontologică* serveşte întotdeauna filosofilor drept model de transcendenţă şi, chiar repudiată în căutări înrudite cu gândirea religioasă, ea este invocată adesea. Este suficient să amintim aici eseul profund şi subtil al lui Jean-Luc Marion[1] despre divinitatea lui Dumnezeu. Tentativă curajoasă de dezvăluire, tentativă a filosofilor, încă izolată, de a nu îl mai înţelege pe Dumnezeu pornind de la fiinţă. Recunoscându-şi îndatorarea faţă de Heidegger şi fixându-şi propriul itinerar în cercetarea căilor heideggeriene, autorul se plasează în ultimă instanţă (p. 214) „la distanţă faţă de diferenţa ontologică".

În contextul aceleiaşi atenţii acordate transcendenţei şi pornind de la o anumită modalitate a psihismului – de la un anumit trăit remarcabil – care întrerupe relaţia cu lumea (chiar dacă psihologia care, ca ştiinţă, sau ca tematizare îşi revine din această întrerupere, pe de o parte are întotdeauna timp să redevină stăpână pe sine, pe de altă parte consideră acest

1 *L'idole et la distance* – Paris, Grasset, 1977.

fenomen de întrerupere drept una dintre stările psihologice[2] accesibile teoriei şi tratării), un alt gânditor, Philippe Nemo, a scris o lucrare asupra suferinţei lui Iov. Exegeză a unui text biblic[3]. Şi aici *diferenţa ontologică* pare să fi fost un sprijin important. Ea este însă o descriere a trăitului care se justifică prin fenomen, chiar dacă este sugerată de către versetele cărţii comentate. Ruptura aceluiaşi este abordată aici, pornind de la un conţinut psihic căruia i se asociază o semnificaţie excepţională; aspectul extrem pe care acesta îl comportă nu este căutat într-un superlativ oarecare, ci în simpul dat al unei experienţe. Am dori mult să punem în valoare această fenomenologie şi să o judecăm pentru ea însăşi, uitând intenţiile exegetice din care provine, şi asta în ciuda marii fineţi şi marilor scrupule ale acestei hermeneutici. Însă nu înţelegem să luăm aici poziţie faţă de adevărul sensului ultim pe care ea îl atribuie cărţii lui Iov. Limbajul filosofic folosit de către autorul căruia îi răspundem pare perfect justificat de către perspectiva filosofică pe care o deschide această lucrare, care nu este un exerciţiu de pietate.

3. *Excesul de rău.*

Pentru a descrie răul aşa cum ar fi fost el trăit în suferinţa lui Iov, Philippe Nemo insistă mai întâi asupra angoasei care ar constitui aici evenimentul subiacent. În

---

2 Interpretare pe care nu o vom putea niciodată îndepărta; prin ea, tematizarea şi discursul ştiinţei se suprapun oricărei rupturi şi repun în discuţie transcendenţa. Fără a împiedica întoarcerea trăitului şi a sensului care provoacă întreruperea. Oare transcendenţa poate avea pentru un modern un sens care să nu fie ambiguu? Aceeaşi întrebare poate fi pusă şi cu referire la lume. Cf. Rândurilor cu care se încheie prezentul eseu.

3 *Job et l'excès du Mal* – Paris, Grasset, 1978.

acord cu Heidegger, angoasa este interpretată ca dezvăluire a neantului, ca fapt-de-a-fi-în vederea-morții, ca fapt al unei lumi care se eschivează şi care izolează omul şi al unui om care se refuză cuvintelor de consolare, cuvinte ținând încă de resursele lumii care se retrage.

Angoasa înțeleasă astfel nu ar trece drept o simplă „stare de suflet", sau drept „o formă a afectivității morale", drept o simplă conştiință a finitudinii sau drept un simptom moral care precedă, acompaniază sau urmează unei dureri pe care, superficial vorbind, am numi-o fizică. Angoasa este ca o lamă de cuțit în inima morții. Boală, rău al cărnii vii care îmbătrâneşte, coruptibilă fiind, slăbire şi putrezire – acestea ar fi modalitățile angoasei înseşi; prin ele şi în ele – faptul, într-un anume fel trăit, de a muri, şi adevărul acestei morți, de neuitat, irecuzabil, implacabil; în imposibilitatea de a şi-o disimula – non-disimularea însăşi şi poate dezvăluirea şi adevărul prin excelență, de la sine deschisul, insomnia originară a ființei; măcinare a identității umane care nu este un spirit inviolabil copleşit de un trup perisabil, ci incarnarea, în toată gravitatea unei identități care se alterează în ea însăşi. Iată-ne dincoace sau deja dincolo de dualismul cartezian al gândirii şi al întinderii în om. Gustul şi mirosul putregaiului nu se adaugă aici spiritualității unei cunoaşteri tragice, unui presentiment sau unei previziuni oarecare, fie ele şi disperate, ale morții. Disperarea disperă ca rău al cărnii. Răul fizic este profunzimea însăşi a angoasei şi, de aici, – Philippe Nemo arată prin versete din Iov – că angoasa, în acuitatea sa carnală, este rădăcina întregii mizerii sociale, a părăsirii omului: a umilirii, a solitudinii, a persecuției.

Însă această conjugare a răului şi a angoasei nu capătă, în analiza care ne este oferită, sensul cu care ne-au obişnuit filosofii existenței şi al cărui model a fost trasat în maniera

cea mai clară de către Heidegger – cel puțin cel din *Sein und Zeit*. Esențialul angoasei ar consta astfel în faptul că ea deschide orizontul neantului, în mod radical mai negativ decât cel al negației, incapabil să ne facă să uităm ființa pe care o reneagă. Moartea pe care angoasa ar înțelege-o s-ar anunța ca neant pur. Ceea ce ne pare cel mai puternic și cel mai nou în lucrarea lui Nemo este descoperirea, în conjuncția dintre angoasă și rău, a unei alte dimensiuni de sens. Răul va însemna cu certitudine un „sfârșit" al lumii, însă un sfârșit care, de o manieră foarte semnificativă, duce dincolo de; altundeva decât la ființă, desigur, însă altundeva decât la neant, la un *dincolo de* pe care nu-l concep nici negația, nici angoasa filosofilor existenței; răul nu este nici un mod, nici o specie, nici o perfecționare oarecare a negației. De ce atunci această insistență asupra angoasei pe fondul răului? Vom reveni asupra acestei întrebări.

În malignitatea sa de rău, răul este exces. În timp ce noțiunea de exces evocă, din capul locului, ideea cantitativă de intensitate, gradul în care ea depășește măsura, răul este exces în însăși quiditatea sa. Remarcă foarte importantă: răul nu este exces pentru că suferința poate fi mare și astfel poate merge dincolo de suportabil. Ruptura cu normalul și cu normativul, cu ordinea, cu sinteza, cu lumea, constituie deja esența sa calitativă. Suferința ca suferință nu este decât o manifestare concretă și cvasi-sensibilă a non-integrabilului, a ne-justificabilului. „Calitatea" răului este această *ne-integrabilitate* însăși, dacă putem folosi un astfel de termen: calitatea concretă se definește prin această noțiune abstractă. Răul nu este numai ne-integrabilul, el este și ne-integrabilitatea ne-integrabilului. Ca și cum sintezei – fie ea pur formală a lui „eu gândesc" kantian, capabilă să reunească *datul*,

oricât de eterogen ar fi acesta – i s-ar opune, sub specia răului, ne-sintetizabilul, mai eterogen decât orice eterogenitate supusă îmbrățișării formalului, care expune eterogenitatea în însăşi malignitatea sa. Ca şi cum învățătura pe care Bergson o oferă în *l'Evolution Créatrice* despre dezordinea ca un alt fel de ordine ar fi contrazisă de rău, ireductibilă stânjenire. Cu totul remarcabil, ceea ce este pur cantitativ în noțiunea de exces se arată în chip de conținut calitativ caracteristic malignității răului, ca quiditate a fenomenului. În apariția răului, în fenomenalitatea sa originară, în *calitatea* sa se anunță o *modalitate*, un mod de a fi: acel a-nu-găsi-locul, refuzul oricărei acomodări cu..., ceva contra naturii, o monstruozitate, acel de la sine deranjant şi străin. *Şi în acest sens transcendența!* Intuiție care constă în faptul de a realiza cum, în pura calitate a fenomenului, răul – acel *cum* al rupturii imanenței – se pretează unei cercetări care ne pare din punct de vedere intelectual tot atât de bogată cum au părut la începuturile fenomenologiei, redescoperirea intenționalității, sau în *Sein und Zeit* paginile fermecătoare despre *Zuhandenheit* şi *Stimmung*. Însă este posibil ca acestea să fie impresii private, care nu aparțin decât micii şi anecdoticei istorii a fenomenologiei!

Exterioritatea sau transcendența în rău nu capătă sens prin opoziție cu „interioritatea" psihică, nici nu îl împrumută de la o oarecare corelație prealabilă între exterioritate şi interioritate, care ar face posibilă iluzia unei multitudini de alte lumi aflate dincolo de lumea aceasta, ce s-ar acumula totuşi în acelaşi spațiu. În *excesul de rău* prepoziția *ex* îşi semnifică tocmai sensul său originar, excedarea însăşi, *ex*-ul oricărei exteriorități. Nici o *formă* categorială nu l-ar putea investi, nu l-ar putea

reține în cadrul său. Acel „cu totul altceva", dincolo de comunitatea a ceea ce este comun, nu mai este un simplu cuvânt! Este *altul*, „o altă scenă", cum o numeşte Nemo, întrucât este mai străină conştiinței faptului-de-a-fi-în-lume decât scena inconştientului – pur şi simplu altul –, repliere a alterității provizorii şi pe care psihanaliza ştie să o deplieze în lume.

Că transcendența ar constitui aspectul nejustificabil, al cărui eveniment concret ar fi malignitatea răului, poate chiar acesta este sensul teodiceei derizorii a prietenilor lui Iov! Ideea lor de dreptate ar proveni dintr-o morală a recompensei şi a pedepsei, dintr-o anumită ordine deja tehnologică a lumii. Oare nu orice tentativă de teodicee este o manieră de a-l gândi pe Dumnezeu ca realitate a lumii?

Răul în care Philippe Nemo distinge angoasa nu are oare semnificația sa de exces şi de transcendență independent de ea? Nu obține el oare această semnificație prin acel nejustificabil care este malignitatea răului, prin rezistența pe care el o opune teodiceei, mai degrabă decât prin caracterul său de fapt-de-a-fi-în-vederea-morții pe care îl anticipează angoasa? Ne-am pus deja aceste întrebări. Însă, la urma urmei, este oare sigur că esența morții care se împlineşte în angoasă ar trebui să fie gândită, potrivit descrierii din *Sein und Zeit*, ca neant? Secretul asupra morții nu este oare în mod fenomenologic inerent morții, iar angoasa faptului de a muri nu este oare o modalitate, acumenul anticipat – al faptului de a suferi şi nu soluția dilemei: *to be or not to be*[4]?

4 Cf. Tentativei noastre de fenomenologie din „Le temps et l'autre", apărut în culegerea *Le Choix, le Monde, l'Existence*, în 1948 la Arthaud, reluat în volum, ediția *Fata Morgana* la Montpellier.

*4. Eul tău**.

Conținutul răului nu ar fi epuizat prin noțiunea de exces. Ghidată de către exegeză – însă pretinzând la o semnificare intrinsecă – analiza, într-un al doilea moment, descoperă aici o „intenție": răul mă atinge ca şi cum m-ar fi căutat, răul mă loveşte ca şi cum în spatele sorții care mă urmăreşte ar fi existat o intenție, „ca şi cum cineva s-ar îndârji împotriva mea", ca şi cum ar fi vorba de malițiozitate, ca şi cum ar exista cineva. Răul ar fi de la sine un „a mă viza". El m-ar atinge printr-o rană în care se iveşte un sens şi se articulează o rostire, care îl recunoaşte pe acest cineva, care astfel se arată. „De ce mă faci să sufăr şi nu-mi dai mai degrabă o fericire eternă?". Rostire primă, întrebare primă, lamentare primă sau primă rugăciune. În orice caz, interpelare a unui *Tu și* întrevedere a Binelui în spatele răului. „Intenționalitate" primă a transcendenței: cineva mă caută. Un Dumnezeu care face rău, însă Dumnezeu văzut ca un Tine. Şi, prin răul în mine, trezirea mea la mine însumi. „Trezire a sufletului în excesul răului", spune Nemo. Din starea sa de subiectivitate în lume – din faptul-său-de-a-fi-în-lume – eul se trezeşte la condiția de suflet care îl interpelează pe Dumnezeu. Această idee a suferinței ca persecuție şi a alegerii în persecuție, a punerii de-o parte şi a distincției în durere nu este, cu siguranță, o fenomenologie atât de comunicabilă şi atât de universală ca cea a excesului în rău; avem motive să credem că ea nu este inspirată numai de particularitățile cărții lui Iov.

* În textul francez *le „Toi"*. Neexistând un echivalent în limba română a acestui concept, am găsit de cuviință să îl transpunem prin expresia „eul tău".

Faptul că „intenționalitatea“ originară a relației dintre ființe ar fi un raport cu Dumnezeu, că ea vine de la Dumnezeu, că acest raport nu se descrie de o manieră neutră și formală, că el ar fi din start calificat drept un „a-mi face rău“, ca o maliție în sumbrul paradox al răutății lui Dumnezeu, că originarul – că principiul – nu ar fi nici generalul, nici formalul, ci *concretul și determinatul* (a nu se înțelege într-un sens empiric), este destul de frapant aici și rămâne conform cu spiritul analizei care a știut să descopere transcendența și excesul în concretitudinea răului. Însă, în același timp, „elementul“ în care se desfășoară „filosofia primă“ nu mai este impersonala, anonima, indiferenta, neutra derulare a ființei abordate, până la umanitatea pe care o înglobează, ca lume de lucruri și de legi sau ca lume de pietre, lume ce suportă orice intervenție și susceptibilă să *satis*-facă nu știu ce dorință prin mijlocirea tehnicii. Aceasta nu presupune decât legitatea lucrurilor, egalitatea lor cu dorințele noastre și viclenia gândirii. Prima întrebare metafizică nu mai este cea a lui Leibniz: „De ce este de fapt ființare și nu mai curând nimic?“, ci „De ce există rău și nu bine?“ (p. 155). Aceasta este de-naturalizarea ființei sau acel „dincolo de“ al ființei. Diferența ontologică este precedată de diferența dintre bine și rău. Aceasta din urmă este chiar diferența: ea este originea raționalului: „pentru așteptarea unui suflet are sens ceea ce privește alternativa binelui și răului extrem“ (p. 212). Sensul începe deci în relația sufletului cu Dumnezeu și pornind de la trezirea sa de către rău. Dumnezeu îmi face rău pentru a mă smulge lumii ca unic și ex-cepțional: ca suflet. Sensul implică această relație transcendentă, „alteritatea celeilalte scene“, care nu mai este un concept negativ. „Sensul alterității celeilalte scene, scrie Nemo (p. 212), este binele

şi răul în măsura în care ele excedă lumea şi o orientează. „Diferenţa“ care există între o scenă şi alta este diferenţa dintre bine şi rău. Orice altă „diferenţă“ este internă lumii“.

Prioritate a eticului în raport cu ontologicul, am spune noi, chiar dacă Philippe Nemo nu este obligat să accepte această expresie pentru a-şi caracteriza drumul. În fapt, în ciuda unei noţiuni de diferenţă care nu este ontologică, descoperirea Eului tău interpelat în rău este interpretată făcând recurs la fiinţă: „Pentru a fi Dumnezeu care apare în Eul tău, trebuie să fie Eul tău“. Eul tău în Dumnezeu nu este un „altfel decât a fi“, ci un „a fi altfel“. Reflecţia asupra Eului tău nu riscă până la a gândi în el un dincolo de fiinţă. Ea se subordonează ontologiei, retrăgându-se din faţa supremei infidelităţi faţă de filosofia care ne este transmisă, pentru care fiinţarea şi fiinţa fiinţării sunt ultimele surse ale raţionalului. A se menţine în relaţie cu Eul tău, care în Dumnezeu *eclipsează* fiinţa, ar fi, peiorativ interpretat, o manieră de a se complace în iluzie. Nu vom îndrăzni să gândim[5] că psihismul uman în relaţia sa cu Dumnezeu se aventurează până la semnificaţiile lui dincolo de fiinţă şi neant, dincolo de realitate şi de iluzie, până la dez-inter-*es*(*se*)are[6].

5 Această „îndrăzneală“ îi lipseşte şi lui Buber, căruia descoperirea relaţiei Eu-Tu îi apare foarte repede ca un nou mod de a fi – Eul tău al lui Dumnezeu nefiind decât o manieră mai intensă de a fi, divinitatea lui Dumnezeu pierzându-se astfel într-un mod de existenţă care ar fi sensul final al epifaniei sale, aşa cum el este sens final al lumii dezvăluite.

6 Nemo nu ar agrea formula: „etica precede ontologia“ pentru încă un motiv. El identifică – ca aproape toată literatura filosofică a zilelor noastre – etica cu Legea (care este consecinţa acesteia), în timp ce răul care ne trezeşte la Eul tău al lui Dumnezeu ar fi tocmai contestarea Legii şi a spiritului tehnic, care, potrivit lui Nemo, este legat de ea: morala Legii nu ar fi pentru el decât o tehnică pentru a-şi atrage recompensele şi a evita pedepsele. Credem că, în primul rând, etica semnifică obligaţie faţă de Celălalt, că ea ne conduce către Lege şi către serviciul gratuit care nu este un principiu tehnic.

5. Teofania.

Răul ca exces, răul ca intenție – există un al treilea moment în această fenomenologie: răul ca ură a răului. Ultima turnură a analizei: răul mă lovește în oroarea mea de rău și revelează astfel – sau este deja – asocierea mea cu Binele. Excesul de rău, prin care el este în surplus în lume, este în același timp și imposibilitatea noastră de a-l agrea. Experiența răului ar însemna deci în cazul nostru și așteptarea binelui – iubirea de Dumnezeu.

Această întoarcere a răului și a ororii de rău în așteptare a Binelui, a lui Dumnezeu și a beatitudinii după măsura sau lipsa de măsură a excesului de rău, expusă în ultimele pagini ale acestei cărți atât de frumoase și de sugestive, ridică numeroase întrebări. Această oroare de rău în care, în mod paradoxal, răul se dă, este oare Binele? Nu poate fi vorba aici de o trecere de la Rău la Bine prin atracția contrariilor. Aceasta ar fi o teodicee în plus. Aportul filosofic al acestei exegeze biblice nu constă oare în a putea merge cumva dincolo de chemarea reciprocă a termenilor care se neagă, dincolo de dialectică? Răul nu este o specie oarecare a negației. El semnifică ex-cesul care refuză orice sinteză, în care alteritatea deplină a lui Dumnezeu va veni să se arate. Și la Nemo este prezent avertismentul nietzschean împotriva spiritului resentimentar. La capătul hermeneuticii sale, el nu și-ar dori un bine care să nu însemne altceva decât o răscumpărare a răului sau o răzbunare, ceea ce de altfel ar fi același lucru cu revenirea spiritului tehnic în cadrul suferinței răului. De unde, în descrierea așteptării Binelui, expresia, foarte profundă, a unei gândiri care ar gândi mai

mult decât gândeşte: „sufletul, scrie Nemo (p. 231), va şti de aici înainte că scopul pe care îl vizează, întâlnirea plină de beatitudine cu Dumnezeu, depăşeşte infinit ceea ce el vizează". Sufletul care, trezit de rău, este în relaţie cu acel „dincolo de" al lumii nu se întoarce ca fapt-de-a-fi-în-lume, ca o conştiinţă empirică sau transcendentală, care *devine pe măsura* obiectelor sale, *adecvată* fiinţei, devenind pe măsura lumii în dorinţele sale promise *satis*-facţiei. Sufletul dincolo de satisfacţie şi de recompensă aşteaptă un aşteptat care depăşeşte infinit aşteptarea. Aceasta este fără îndoială „modalitatea psihică" a transcendenţei şi definiţia însăşi a sufletului religios, definiţie care nu este doar o simplă specificaţie a conştiinţei. Noţiunea de „joc", care, prin opoziţie cu tehnica, desemnează pentru autorul nostru relaţia sufletului cu Dumnezeu, nu se deduce totuşi din această disproporţie dintre aşteptare şi aşteptat. „Numai excesul de beatitudine, scrie el, va răspunde excesului de rău". Or, nu este sigur că excesul se referă la cei doi membri ai acestei propoziţii în acelaşi sens. Excesul de rău nu semnifică un rău excesiv, în timp ce excesul de beatitudine rămâne o noţiune superlativă. Într-adevăr, dacă ar trebui să vedem deja în beatitudinea ca atare un exces, răul nu ar fi putut avea semnificaţia privilegiată în jurul căreia este construită întreaga lucrare a lui Nemo. Transcendenţa ar putea urma căi mai puţin întortocheate.

Mişcarea care duce de la „oroarea răului" la descoperirea Binelui şi care astfel împlineşte în teofanie transcendenţa deschisă în totalitatea lumii prin „conţinutul" concret al răului, nu conduce oare decât la opusul răului şi la o bunătate de simplu divertisment, oricât de mare ar fi ea? Binele care este aşteptat în această „aşteptare care vizează infinit mai mult decât acest ceva aşteptat" nu

întreține oare o relație mai puțin îndepărtată cu răul care îl sugerează, diferențiindu-se totuși de el printr-o diferență mai diferită decât opoziția? Suntem uimiți atunci când lecturăm acest comentariu al cărții lui Iov, atât de preocupat de texte și de subînțelesul lor, de ceea ce este spus și de nespusul lor, atât de filigranat încât niciodată aici nu apare *în prim-plan* problema raportului dintre suferința eului și suferința resimțită de un eu pentru suferința unui alt om. Presupunând chiar că în acest text biblic nu s-ar pune niciodată această problemă, nu ar exista oare în această tăcere o indicație secretă? Oare chiar nu se pune niciodată problema? Acel „Unde erai tu când am întemeiat pământul?“, din capitolul 38, versetul 4, la începutul cuvântului atribuit lui Dumnezeu și care îi amintește lui Iov absența sa în momentul Creației apostrofează oare numai îndrăzneala unei creaturi care își permite să-l judece pe Creator? Expune el oare numai o teodicee, în care economia unui tot armonios și proiectat cu înțelepciune nu preia din rău decât o dimensiune limitată la o parte a acestui tot? Nu putem oare înțelege în acest „Unde ai fost tu?“ constatarea unei carențe care nu poate avea sens, decât dacă umanitatea omului este solitară până la fraternizare cu creația, adică este responsabilă de ceea ce nu a fost nici eul său, nici opera sa, și dacă această solidaritate și această responsabilitate pentru toate și pentru toți – care nu este posibilă fără durere – este spiritul însuși?

Nu îi vom propune lui Philippe Nemo, a cărui gândire este atât de personală, atât de nouă și atât de matură, „ameliorări“. Mai degrabă, în contextul gândirii sale se clarifică în mod unic o idee care ne este familiară și atât de dragă, reluată atât de des și căreia îi asociem cu plăcere lumina pe care cartea sa o aruncă asupra căilor transcendenței și modul în care acționează această lumină.

Ea acţionează făcând recurs la un „dat material" al conştiinţei, la un „conţinut concret", mai degrabă decât făcând apel la reflecţia asupra unei „structuri formale". Astfel este semnificat un „dincolo de" dimensiunile închise pe care le trasează actele de judecată ale intelectului şi pe care le reflectă formele logice[7]. În aceeaşi manieră, transcendenţa ne-a părut că se manifestă în chipul celuilalt om: alteritate a ceea ce nu poate fi integrat, a ceea ce nu se lasă asamblat în totalitate sau a ceea ce, în ansamblu – numai să nu suporte violenţă şi expresii de forţă – rămâne în societate şi se integrează ca chip. Transcendenţă care nu mai este absorbită prin cunoaşterea mea. Chipul pune sub semnul întrebării suficienţa identităţii mele de eu, el constrânge la o infinită responsabilitate faţă de celălalt. Transcendenţă originară semnificând în *concretul, din capul locului etic*, al chipului. Oare în faptul că în răul care mă urmăreşte, mă afectează răul suferit de către celălalt om, că el mă afectează ca şi cum, din capul locului, celălalt om ar apela la mine punând sub semnul întrebării *acel fapt de a mă afla în mine însumi* şi *conatus essendi*, care îmi sunt proprii, ca şi când înainte de a mă lamenta de răul meu din această lume, ar trebui să dau seamă de celălalt, *oare nu este aici, în rău, în „intenţia" al cărei destinatar*

---

7 Aceste dimensiuni, potrivit lecţiilor husserliene reproduse în *Erfahrung und Urteil*, pornesc de la *afirmarea* unui substrat individual smuls fondului-ultim al lumii, a unui substrat expus „sintezelor pasive" ale ex-plicaţiei şi „modalizării" credinţei în care apare această afirmare. Aceste sinteze sunt reluate apoi în *activitatea categorială* a judecăţii propriu-zise. Acestea sunt dimensiuni ale afirmării unui elan în *fiinţa* sa şi în proprietăţile sale, asamblate în sinteze şi în sistem: univers coerent fără lumi aflate dincolo de această lume, teritoriu al Aceluiaşi, fără nici o „altă scenă".

exclusiv în răul meu sunt, o manifestare a Binelui? Teofania. Revelația. Oroarea de rău care mă vizează, făcându-se oroare de rău în celălalt om. Manifestare a Binelui care nu este o simplă inversiune a Răului, ci un act de înălțare. Bine care nu este plăcut, care comandă și prescrie. Supunerea față de prescripție – și deja cea față de ascultare și înțelegere, care sunt primele forme de supunere – nu implică o altă recompensă decât această înălțare însăși a demnității sufletului; iar nesupunerea, nici o altă pedeapsă în afara rupturii înseși de Bine. Serviciu care nu ține cont de remunerare! Nici un eșec nu ar putea fi disociat de această responsabilitate pentru răul celuilalt om. Responsabilitatea rămâne rațională în ciuda eșecului. Ea este tocmai contrariul gândirii tehnice în afara căreia, potrivit lui Nemo, răul ne cheamă la viața noastră de suflet uman.

6. Ambiguitatea.

Cunoașterea lumii – tematizarea – nu abandonează partea. Ea încearcă și reușește să reducă deranjul Aceluiași de către Altul. Ea restabilește ordinea tulburată de Rău și de Celălalt, prin intermediul istoriei în care acceptă să intre. Fisurile reapar însă în ordinea stabilită. Modernitatea noastră nu ar ține doar de certitudinile Istoriei și ale Naturii, ci de o alternanță: Recuperare și Ruptură, Cunoaștere și Sociabilitate. Alternanță în care momentul recuperării nu este mai adevărat decât cel al rupturii, în care legile nu au mai mult sens decât acel față-în-față cu aproapele. Acest lucru nu evidențiază un simplu defect de sinteză, ci ar defini timpul însuși, timpul în

diacronia sa enigmatică: tendinţă fără împlinire, vizare fără coincidenţă; el ar semnifica ambiguitatea unei amânări neîncetate sau progresia captării şi posesiei; dar şi apropierea unui Dumnezeu infinit, apropiere care este proximitatea sa.*

* Acest text a făcut obiectul unei comunicări din 10 iulie 1978 la al VII-lea Congres Internaţional de Fenomenologie ţinut la Paris şi organizat de către *The World Institute for advanced Phenomenological Research and Learning.*

III – SENSUL FIINȚEI

DIALOGUL

CONŞTIINŢA DE SINE ŞI PROXIMITATEA APROAPELUI*

Valoarea pe care o întreagă suită de filosofi, teologi, moralişti, de politicieni şi chiar opinia publică o asociază noţiunii, practicii – şi, în orice caz, cuvântului dialog – discursului care se desfăşoară între oamenii aflaţi faţă-în-faţă, interpelându-se şi schimbând enunţuri şi obiecţii, întrebări şi răspunsuri, atestă o orientare nouă a ideii pe care, ca urmare poate a încercărilor la care a fost supus secolul XX după primul război mondial, societatea occidentală şi-o face despre esenţa raţionalului şi a spiritualului. De asemenea, nu este deplasat în zilele noastre să vorbim despre o filosofie a dialogului şi să o opunem tradiţiei filosofice a unităţii Eului sau a sistemului şi a suficienţei de sine, imanenţei. Opera lui Martin Buber şi cea a lui Franz Rosenzweig în Germania, cea a lui Gabriel Marcel în Franţa, influenţa lor în lume – dar şi numeroasele lucrări remarcabile semnate de nume mai puţin ilustre – justifică această manieră de a vorbi.

---

* Versiune a unui studiu scris, sub titlul *Le Dialogue*, pentru enciclopedia *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, publicată de către casa Herder la Freiburg-im-Briesgau; publicat în franceză de către Instituto di Studi filosofici la Roma, în 1980.

1. Spiritul ca formă de cunoaştere şi imanenţa.

În psihismul conceput ca formă de cunoaştere – mergând până la conştiinţa de sine – filosofia transmisă plasează originea sau locul natural al raţionalului şi recunoaşte spiritul. Ceea ce survine în psihismul uman, ceea ce se întâmplă aici nu sfârşeşte oare prin a fi cunoscut? Secretul şi inconştientul, refulate sau alterate, se măsoară încă sau se însănătoşesc prin conştiinţa pe care au pierdut-o sau care le-a pierdut. Tot ceea ce este trăit este numit în mod legitim *experienţă.* Trăitul este convertit în „lecţii primite" care converg în unitatea cunoaşterii, oricare ar fi dimensiunile şi modalităţile sale: contemplare, voinţă, afectivitate; sau sensibilitate şi intelect; sau percepţie externă, conştiinţă de sine şi reflecţie asupra sieşi; sau tematizare obiectivantă şi familiaritate a ceea ce nu se pro-pune; sau calităţi primare, secundare, senzaţii kinestetice şi cenestetice. Raporturile cu aproapele, cu grupul social şi cu Dumnezeu, ar fi tot *experienţe* colective şi religioase. Chiar redus la indeterminarea faptului de *a trăi* şi la familiaritatea faptului pur de *a exista*, a fiinţei pure, psihismul *trăieşte* „aceasta" sau „aceea", *este* „aceasta" sau „aceea", după modelul faptului de *a vedea*, de a resimţi, ca şi cum *a trăi* şi *a fi* ar fi verbe tranzitive, iar „*aceasta*" şi „*aceea*" complemente ale obiectelor. Fără îndoială, tocmai această cunoaştere implicită este cea care justifică folosirea largă pe care, în *Meditaţii*, Descartes o dă termenului *cogito.* Iar acest verb la prima persoană exprimă chiar *unitatea* Eului în care întreaga cunoaştere îşi este suficientă.

În calitate de cunoaştere, gândirea ne poartă asupra

conceptibilului; asupra conceptibilului numit ființă. Purtând asupra ființei, ea se plasează în afara, dar rămâne în mod miraculos în ea însăși sau revine la sine. Exterioritatea sau alteritatea sinelui este reluată în cadrul imanenței. Ceea ce gândirea cunoaște sau ceea ce învață din „experiența“ sa este în același timp acel *altul* și acel *propriu* al gândirii. Nu învățăm decât ceea ce cunoaștem deja și ceea ce se inserează în interioritatea gândirii în chip de amintire evocabilă, re-prezentabilă. Reminiscențe și imaginații asigură un gen de sincronie și unitate a ceea ce, în experiența supusă timpului, se pierde sau este doar pe cale de a veni.

Ca învățare, gândirea comportă o captare, o *priză* asupra a ceea ce este învățat și o posesie. „Captarea“ din actul de învățare nu este pur metaforică. Încă înainte de interesul pentru tehnică, ea este deja o schiță a unei practici statornicite, deja „acaparare“. Lecția cea mai abstractă se poate lipsi oare de acea înstăpânire manuală asupra lucrurilor din „lumea vieții“, de acea faimoasă *Lebenswelt*? Ființa care îi apare eului cunoașterii nu numai că îl instruiește, ci *ipso facto* i se *oferă*. Percepția deja captează; și termenul *Begriff* păstrează această semnificație de apucare a... Acel „*a se oferi*“ – oricare ar fi eforturile pe care le impune distanța „de la așteptare la realitate“ – este după măsura gândirii gânditoare, îi promite prin intermediul „transcendenței“ sale o posesie și o bucurie, o satisfacție. Ca și cum gândirea – efectivă fiind – ar gândi după măsura sa prin chiar putința de a întâlni ceea ce gândește. Gândire și psihism al imanenței: al suficienței de sine. Chiar acesta este fenomenul lumii: faptul că este asigurat un acord în cadrul actului de captare între conceptibil și cel care concepe, faptul că apariția sa este tot un *a se oferi*, că, în fapt, cunoașterea sa este o satisfacție, ca și cum ar face față

unei nevoi. Poate că tocmai acest lucru vrea să exprime Husserl atunci când afirmă o corelație – care este *corelația* însăși – între gândire și lume. Husserl descrie cunoașterea teoretică în formele sale cele mai împlinite – cunoașterea obiectivantă și tematizantă – ca satisfăcând măsura actului vizării, intenționalitatea vidă umplându-se.

Opera hegeliană, în care se întâlnesc toate curentele spiritului occidental și în care se manifestă toate aceste niveluri, este o filosofie în același timp a cunoașterii absolute și a omului satisfăcut. Psihismul cunoașterii teoretice constituie o gândire care gândește după măsura sa și, în adecvarea sa la ceea ce poate fi gândit, se egalează pe sine însăși, devine conștientă de sine. Este Același care se regăsește în Altul.

Activitatea gândirii *îndreptățește* orice alteritate și tocmai în aceasta rezidă în ultimă instanță însăși raționalitatea sa. Sinteza și sinopsisul conceptuale sunt mai puternice decât dispersia și incompatibilitatea a ceea ce se dă ca altul, ca *înainte* și *după*. Ele trimit la unitatea subiectului și a apercepției transcendentale a lui *eu gândesc*. Hegel scrie (*Wissenschaft der Logik* II): „Una dintre intuițiile cele mai profunde și mai juste ale *Criticii rațiunii pure* constă în a recunoaște unitatea care constituie *esența conceptului* ca unitate sintetică originară a apercepției, ca unitate a lui *eu gândesc* sau a conștiinței de sine". Unitatea lui *eu gândesc* este forma ultimă a spiritului ca formă de cunoaștere, chiar dacă acesta ar trebui să se confunde cu ființa pe care o cunoaște și să se identifice cu sistemul cunoașterii.

Unitatea lui *eu gândesc* este forma ultimă a spiritului ca și cunoaștere. Acestei unități a lui *eu gândesc* i se adaugă orice lucru, constituind un sistem. Sistemul inteligibilului este, în ultimă instanță, o conștiință de sine.

2. *Dialogul imanenței.*

Eu gândesc în care se constituie ființa-în-act poate fi interpretat ca instanță care coincide cu ceea ce constituie: deplina conștiință de sine a lui *eu gândesc* ar fi chiar *sistemul* cunoașterii în unitatea sa de inteligibil. Gândirea gânditoare care tinde către această ordine a rațiunii se va exprima, de aici înainte, în ciuda efortului cercetării sale și a geniului său inventiv, ca un ocol pe care îl face sistemul ființei pentru a se pune în ordine, ocol pe care îl urmează termenii săi și structurile sale pentru a se arima. Acesta nu este nici numai *spiritul*, așa cum este el înțeles de către Hegel, pentru care procesul de cunoaștere este „mişcarea ființei înseși" (*Logica* II), nici numai *spiritul*, așa cum este el văzut de către obiectivismul structuralist al zilelor noastre. În fenomenologia husserliană – în ciuda spontaneității creatoare conferite Ego-ului transcendental – modurile cunoașterii sunt comandate – teleologie a conștiinței – esențialmente prin ființa la care accede cunoașterea. Spiritul este ordinea lucrurilor – sau lucrurile în ordine – iar gândirea gânditoare nu ar fi decât culegerea și aranjarea acestora. Posibilitatea sau speranța pe care le-ar avea *eu gândesc* de a nu se mai afirma pentru sine în fața conceptibilului, de a se estompa în fața inteligibilului, ar constitui chiar inteligența sa, raționalitatea sa, interiorizarea sa ultimă.

Acord și unitate a cunoașterii în adevăr. Gândirea încă gândind le caută pe diverse căi. Ea recurge desigur la cuvinte. Însă acestea sunt semne pe care ea și le dă sieși fără a vorbi cu cineva: în lucrarea sa de strângere laolaltă, ea poate avea de căutat o prezență a conceptibilului dincolo de ceea ce se

prezintă imediat – „în carne și oase" (*leiblich da*) sau în imagine, a unui semnificat prin semn; a ceea ce nu îi este încă prezent gândirii, dar care nu mai este nici închis în sine. Faptul că nu există gândire fără limbaj nu înseamnă altceva decât necesitatea unui discurs interior. Gândirea se scindează pentru a se interoga și a-și răspunde, însă firul se reînnoadă. Ea *reflectează* asupra ei însăși întrerupându-și progresia spontană, însă provine încă din același *eu gândesc*. Ea rămâne aceeași. Trece de la un termen la altul contrar care îl cheamă pe acesta. Dialectica în care se regăsește nu este însă un dialog sau cel mult este un dialog al sufletului cu el însuși, dialog constituit din întrebări și răspunsuri. Platon definește gândirea în acest mod. Potrivit interpretării tradiționale a discursului interior, care trimite la această definiție, spiritul, gândind, nu mai rămâne unul și unic, în ciuda demersurilor sale și a acestui dus-întors al său, în care el se poate opune sieși.

Limbajul care se vorbește efectiv ar circula tocmai prin intermediul multiplicității empirice a oamenilor care gândesc. Însă chiar și așa el se lasă înțeles în subordonarea sa față de cunoaștere. El constă, pentru fiecare dintre interlocutori, în faptul de a pătrunde în gândirea celuilalt, de a coincide în *rațiune*, de a se interioriza în aceasta. În opoziție cu „interioritatea" pasiunilor ascunse și a perfidelor secrete ale opiniilor subiective, Rațiunea ar fi autentica viață interioară. Rațiunea este una. Ea nu mai are cui să i se comunice, nimic nu mai este în afara ei. Și, pornind de aici, ea este precum tăcerea discursului interior. Întrebările și răspunsurile unui astfel de „schimb de idei" le reproduc sau le pun încă în scenă pe cele ale unui dialog pe care sufletul îl întreține cu sine. Subiecți gânditori, numeroase puncte obscure în jurul cărora se creează claritate atunci când își vorbesc și se regăsesc, ca și în discursul interior, atunci când

se reînnoadă firul gândirii care trebuia să se interogheze; claritate în care punctele obscure ale diverselor eu-ri pălesc, se estompează, dar se şi sublimează. Acest schimb de idei se va preschimba, în ultimă instanţă, într-un singur suflet, într-o singură conştiinţă, într-un *cogito* care rămâne Raţiunea. Putem numi dialog această discuţie în care interlocutorii intră unii în gândirea altora, în care dialogul face *raţiunea să se audă.* Putem numi *sociabilitate* unitatea conştiinţelor multiple intrate în aceeaşi gândire în care se suprimă alteritatea lor reciprocă. Este faimosul dialog chemat să oprească violenţa, chemând interlocutorii la raţiune, instaurând pacea în umanitate, suprimând proximitatea în coincidenţă. Cale predilectă a umanismului occidental. Nobleţe a renunţării idealiste! Cu siguranţă. Însă ea nu ar fi posibilă decât în iubirea pură de adevăr şi de inteligibilitate a unui univers spinozist. Avem astfel o estompare în faţa adevărului, dar şi o putere de dominaţie şi o putere de vicleşug: o cunoaştere a celuilalt ca obiect înaintea oricărei sociabilităţi, însă, din acest moment, şi o putere dobândită asupra lui ca asupra unui lucru. Prin intermediul limbajului care trebuie să conducă la raţiunea unică, dispunem de toate tentaţiile retoricii înşelătoare, ale publicităţii şi propagandei. Trebuie înainte de toate să ne întrebăm dacă instalarea acestei păci prin Raţiune, pe care o gustă spiritele nobile, nu datorează nimic non-indiferenţei prealabile faţă de celălalt om, sociabilităţii cu el; sociabilitate care ar fi o relaţie cu aproapele, relaţie diferită de reprezentarea pe care ne-o putem face despre fiinţa noastră, alta decât pura cunoaştere a existenţei sale, a naturii sale, a spiritualităţii sale; nu trebuie să ne întrebăm dacă dinamismul şi exaltarea păcii prin adevăr ţin doar de suprimarea alterităţii, dacă ele nu ţin, în aceeaşi măsură, de posibilitatea însăşi a

întâlnirii cu altul ca altul (poate grație dialogului care precedă rațiunea), al cărei pretext este adevărul comun.

Orice s-ar spune, marea problemă care se ridică în calea celor care așteaptă sfârșitul violențelor, pornind de la un dialog care nu ar face decât să desăvârșească cunoașterea, este dificultatea, subliniată de Platon însuși, de a aduce către acest dialog ființe opuse, tentate să-și exercite această violență unele în raport cu celelalte. Va trebui găsit un dialog pentru a le face să intre în dialog. Sau poate vom presupune unitatea prealabilă a unei cunoașteri suverane și divine, a unei substanțe care se gândește pe sine și care ar fi irumpt într-o multiplicitate de conștiințe suficient de stăpâne pe ele însele, limitate în orizontul lor, opuse prin chiar diferențele lor și ostile unele altora. Conștiințe care, din conflict în conflict, sunt constrânse și conduse către dialoguri care vor trebui să permită, din aproape în aproape, convergența opiniilor, pornind de la puncte de vedere multiple, dar necesare plenitudinii unei gândiri care își regăsește suveranitatea și *unitatea* pierdute, propriul *eu gândesc* sau propriul *sistem*.

Nașterea însăși a limbajului ar putea fi cercetată, de aici înainte, pornind de la cunoaștere. Ea i-ar fi din punct de vedere logic, și poate chiar cronologic, posterioară. În multiplicitatea empirică a ființelor existente ca și conștiințe intenționale întrupate, fiecare ar deține cunoașterea și conștiința „a ceva“ și a propriei conștiințe, însă prin experiențe aprezentative și prin *Einführung* ar reuși să conștientizeze și alte conștiințe decât pe a sa, adică să cunoască acea conștiință pe care fiecare altă conștiință o are despre un același „ceva“, despre ea însăși și despre toate celelalte conștiințe. Astfel s-ar stabili comunicarea: semnele limbajului s-ar naște din toate manifestările expresive ale corpurilor semnificante în cadrul aprezentării. Limbajul ar

lua naştere pornind de la aprezentarea care este în acelaşi timp experienţă şi lectură a semnelor. Teoria husserliană a constituirii intersubiectivităţii poate fi considerată ca o formulare riguroasă a ideii de subordonare a limbajului faţă de cunoaştere, reducând la trăit ca *experienţă* orice modalitate independentă a sensului, la care dialogul ar putea pretinde. Într-un text caracteristic şi remarcabil din *Krisis*, Husserl merge până la a pretinde „să găzduiască în limbajul interior discursul care se adresează tuturor celorlalţi“: „ceea ce eu spun aici într-un mod ştiinţific“, scrie el (p. 260), „o spun de la mine la mine, însă în acelaşi timp, într-o manieră paradoxală, eu o spun tuturor celorlalţi, în măsura în care ei sunt implicaţi în mod transcendental în mine şi unii în alţii“.

Maniera hegeliană de a deduce multiplicitatea conştiinţelor, care se recunosc reciproc şi comunică astfel între ele, pornind de la drumul către cunoaşterea absolută – în paginile celebre ale *Fenomenologiei spiritului* –, pleacă şi ea de la această prioritate a cunoaşterii în raport cu dialogul. Ea conţine însă, într-un context ontologic foarte diferit de cel al fenomenologiei husserliene, un efort speculativ de a întemeia, în gândire, opoziţia acestei multiplicităţi, în timp ce necesitatea însăşi de a recurge la acest moment întemeiat semnifică imposibilitatea limbajului de a se menţine în dimensiunile *cogito*-ului.

3. Dialog şi transcendenţă.

Filosofia contemporană a dialogului insistă asupra unei cu totul alte dimensiuni a sensului care se deschide în limbaj: asupra raportului inter-uman – asupra sociabilităţii originare – care se produce în dialog. Ea ar avea o

semnificație prin ea însăși și ar constitui o autenticitate spirituală proprie. Multiplicitatea celor care gândesc, pluralitatea conștiințelor, nu este un simplu fapt – o contingență oarecare sau o „nefericire" pur empirică – efect al unei căderi sau catastrofe ontologice a Unului. Sociabilitatea pe care limbajul o stabilește între suflete nu constituie compensarea unei unități de gândire care ar fi fost pierdută sau ratată. Dimpotrivă, dincolo de suficiența ființei-pentru-sine, o altă posibilitate de excelență se manifestă la nivelul umanului, posibilitate care nu se măsoară prin perfecțiunea conștiinței de sine. Într-un mod inspirat, Gabriel Marcel denunța în *Jurnal Metafizic* ceea ce el numea „valoarea eminentă a *autarki-ei*", a suficienței de sine, pentru a afirma că „numai un raport de la ființă la ființă poate fi numit spiritual".

În cadrul noii reflecții, sociabilitatea limbajului nu mai este reductibilă la transmiterea de cunoștințe între multiplele euri și la confruntarea acestora, confruntare în cadrul căreia aceste cunoștințe se ridică la nivelul inteligibilității universale în care s-ar absorbi, s-ar sublima sau s-ar uni eurile gânditoare, pentru „a-și fi în sfârșit suficiente lor înseleʺ prin chiar această unitate a Rațiunii. Pentru el, raportul între ființele care gândesc ar avea un sens: cel al sociabilității. El l-ar avea în interpelarea unui Tu de către Eu, în ceea ce Buber numește cuvântul fundamental Eu-Tu, care ar fi principiul și baza – enunțate sau implicite – oricărui dialog. El s-ar distinge în mod radical de un alt cuvânt fundamental: Eu-Aceasta. Acesta ar exprima cunoașterea unui Eu care investește un *obiect* în neutralitatea sa, supusă actului cunoașterii care îl asimilează și căruia, potrivit terminologiei husserliene, îi împlinește intențiile; el ar desemna *subiectul* filosofiei idealiste în relație cu lumea,

raportându-se la lucruri şi la oamenii trataţi ca lucruri; el ar desemna, în chiar cadrul discursului, referinţa Rostirii la realităţi şi la conjuncturi pe care Rostirea le narează sau le expune.

Ceea ce este semnificativ în această distincţie este caracterul originar şi ireductibil al cuvântului fundamental Eu-Tu: Eu-Aceasta, cunoaşterea, nu este fondator al lui Eu-Tu. Noua filosofie a dialogului ne învaţă faptul că a invoca sau interpela celălalt om ca *tu* şi a-i vorbi nu depind de o *experienţă* prealabilă a celuilalt; în orice caz, această filosofie nu extrage semnificaţia lui „tu“ din această experienţă. Sociabilitatea dialogului nu este o cunoaştere a sociabilităţii, dialogul nu este experienţa conjuncţiei dintre oameni care îşi vorbesc. Dialogul ar fi un eveniment al spiritului, cel puţin tot atât de ireductibil şi de vechi precum *cogito*. Pentru Buber, „Eul tău“ prin excelenţă este invocat în „Eul tău“ Etern invizibil, non-obiectivabil, non-tematizabil – al lui Dumnezeu; pentru Gabriel Marcel, a-l numi pe Dumnezeu la persoana a treia ar fi echivalent cu a îl pierde. Tocmai în dialog, acest Eu-Tu, dincolo de spiritualitatea cunoaşterii *covârşite* de *lume* şi în lume, şi-ar găsi deschiderea transcendenţa.

În dialog se întredeschide, pe de-o parte, o distanţă absolută între Eu şi Tu, separaţi în mod absolut prin secretul inexprimabil al intimităţii lor, fiecare fiind unic în genul său ca *eu* şi ca *tu*, absolut altul unul în raport cu celălalt, fără a avea o măsură comună şi fără un domeniu disponibil pentru o coincidenţă oarecare (secret al altuia inexprimabil pentru mine, secret la care nu voi accede niciodată decât prin aprezentare, mod de a exista al altuia ca altul); pe de altă parte, tot aici se desfăşoară – sau se interpune, ordonându-l pe *eu* ca eu şi pe *tu* ca tu – relaţia extraordinară şi imediată a

dia-logului care transcende această distanță fără a o suprima, fără a o recupera ca o privire care parcurge, conținând-o, înglobând-o, distanță care îl separă de un obiect în lume. Iată o altă manieră de a accede la altul decât prin cunoaștere: a-l apropia pe aproapele.

Poate tocmai gândindu-ne la distincția remarcabilă pe care o face în interiorul umanului Franz Rosenzweig, între *individ* care aparține lumii, comparabil întotdeauna cu un alt individ și *ipseitate* (die Selbstheit), gândindu-ne la solitudinea lui *Selbstheit* în care se află Eul (al cărui secret al psihismului este, după noi, acel „cum"), vom putea măsura, în ciuda relațiilor dintre indivizi, separația ontologică dintre oameni și aprecia transcendența care se deschide între ei, vom putea măsura tranzitivitatea extra-ordinară a dialogului sau a proximității și semnificația supra-ontologică – sau religioasă – a sociabilității sau a proximității umane. Solitudinea lui *Selbstheit*, potrivit lui Rosenzweig, nu trebuie înțeleasă așa cum o face Heidegger, care o consideră un *modus deficiens* al lui *Mitsein*: pentru Rosenzweig ar fi vorba de o *izolare* care nu iese sub nici o formă din sine, care nu posedă nici o amintire despre comunitate: în același timp, este vorba însă despre o izolare străină oricărui tip de separație a indivizilor care, „fără să se cunoască", aparțin deja unui gen comun; ar fi vorba despre o izolare a lui „nimic în comun cu nimeni și nimic", stare care nu are nevoie, să o spunem în trecere, de nici o „reducție transcendentală" pentru a conferi semnificație unui „în afara lumii".

Distanță absolută; ne-am înșela dacă am gândi-o în manieră logicistă prin noțiunea pur formală de distanță între termeni oarecare, distincți deja în măsura în care unul nu este celălalt. Distanța sau alteritatea absolută a transcendenței semnifică *de la sine* diferența și raportul dintre Eu și Tu

ca interlocutori în raport cu care noțiunea de „termen oarecare" din „ceva în general" (*etwas uberhaupt*) este o abstracție formală. Concretul este distanța absolută și relația dialogului mai vechi decât orice distincție între termeni aflați într-o relație oarecare. Distanță absolută, refractară la sinteza pe care ar vrea să o stabilească între două ființe umane în dialog, privirea sinoptică a unui al treilea personaj. Eu *și* Tu nu pot fi cuprinși în mod obiectiv, un *și* nu este posibil între ei, ei nu formează un ansamblu. Nici o unitate nu s-ar putea produce în spiritul unui al treilea „peste capetele lor" sau „în spatele lor", unitate care să poată crea aici un ansamblu. Tot așa cum nu există de la Eu la Tu o tematizare a lui Tu sau o experiență a lui Tu. „Tu" nu este o „obiectivare" în care doar am evita reificarea celuilalt om. Întâlnirea, sau proximitatea sau sociabilitatea, nu este de același ordin ca experiența.

Însă în rostirea dialogului, în interpelarea unui Tu de către Eu își croiește drum o trecere extra-ordinară și imediată, mai puternică decât orice legătură ideală și decât oricare sinteză pe care ar împlini-o *eu gândesc*, aspirând să egaleze și să înțeleagă. Trecere acolo unde nu mai există trecere. Tocmai pentru că *Tu* este absolut altul decât *Eu*, există, de la unul la altul, dialog. Probabil că acesta este paradoxalul mesaj al întregii filosofii a dialogului sau o manieră de a defini spiritul prin transcendență, adică prin sociabilitate, prin relația imediată cu altul. Relație diferită de orice legătură care se stabilește în interiorul unei lumi în care gândirea în chip de cunoaștere gândește după măsura sa, în care percepția și conceperea captează și aproprie datul, satisfăcându-se prin el. Relație care pentru Buber este *Relația*, relație care a fost încă de la „începuturi". Limbajul nu ar avea rolul de a *exprima* stările de conștiință; el ar fi

evenimentul spiritual fără egal al transcendenței și al sociabilității, la care orice efort de exprimare – orice dorință de a comunica un conținut gândit – se referă deja. Franz Rosenzweig îl înțelege la nivelul Revelației în sensul eminent și religios al termenului care semnifică pentru el punerea în relație a elementelor absolutului izolate și refractare față de sinteză, de adunarea în totalitate, de o interrelaționare oarecare în care ele își pierd – precum în filosofia idealistă – viața.

Ne putem întreba în mod legitim dacă discursul interior al lui *cogito* nu este deja un mod derivat al modului în care ne întreținem cu celălalt; dacă simbolismul lingvistic de care se folosește sufletul „întreținându-se cu sine însuși" nu presupune cumva un dialog cu un interlocutor care să fie altul decât sine însuși; dacă însăși întreruperea elanului spontan al gândirii care reflectează asupra ei înseși, alternanțele dialectice ale raționării în care gândirea mea se separă de ea însăși și se întâlnește pe sine ca și cum ar fi alta decât ea însăși, nu atestă un dialog *originar* și *prealabil*, dacă, în consecință, cunoașterea însăși, dacă orice conștiință nu începe cumva în limbaj. Chiar dacă dialogul însuși sfârșește prin *a se cunoaște* – cel puțin după cum o atestă paginile pe care i le consacră filosofii –, cea care îl descoperă este reflecția. Însă reflecția care presupune suspendarea spontaneității vieții presupune deja punerea sa sub semnul întrebării de către Altul, ceea ce nu ar fi fost posibil fără un dialog prealabil, fără întâlnirea celuilalt.

Unității *conștiinței de sine*, echivalentă sieși și devenind echivalentă cu lumea, îi este propusă întâlnirea prin dialog, această gândire care gândește dincolo de lume. În diferența radicală dintre Eu și Tu, plasați în relația dialogului în care are loc întâlnirea, nu este vorba doar de un simplu

eşec al cunoaşterii unuia de către altul, al sintezei coincidenţei şi identificării lor, ci şi de un surplus sau de un *mai bine* al unui dincolo de sine, surplusul şi mai binele *proximităţii* aproapelui, „mai bună" decât coincidenţa cu sine, şi aceasta în ciuda sau din cauza diferenţei care le separă. „Mai mult" sau „mai bine" semnificaţi în dialog, nu pe vreo cale supranaturală, care s-ar amesteca cu conversaţia sau prin vreo prejudecată. Acel „mai mult" sau „mai bine" care ar fi darul gratuit sau harul venirii altuia în întâmpinarea mea, despre care vorbeşte Buber. Însă surplusul de fraternitate poate merge dincolo de *satisfacţiile* aşteptate de la darurile primite, fie ele şi gratuite! Acest lucru nu este întotdeauna precizat de către filosofii dialogului, cu toate că aceasta este ideea esenţială pe care ei o fac posibilă. Dialogul este non-indiferenţa dintre tu şi eu, sentiment dez-inter-*es*(*se*)at capabil cu certitudine să degenereze în ură, dar şi şansă a ceea ce trebuie să numim – poate cu prudenţă – iubire şi asemănare cu iubirea. Spunând acest lucru, nu suntem înşelaţi de către morală sau supuşi în mod naiv ideilor şi valorilor unui mediu. Ideea de bine răsare în dialogul transcendenţei numai prin faptul că în întâlnire *altul contează* mai presus de orice. Relaţia în care Eu îl întâlneşte pe Tu este locul şi circumstanţa originare ale naşterii eticii. Faptul etic nu datorează nimic valorilor, valorile sunt cele care îi datorează totul. Concretul Binelui constă în faptul de a avea valoare, propriu celuilalt om. Numai unei formalizări îi apare ambivalenţa valorizării, indecidabilul, la egală distanţă de Bine şi de Rău. În actul de a valora al unui alt om, Binele este mai vechi decât Răul.

Dialogul nu este deci numai o manieră de a vorbi. Semnificaţia sa are o dimensiune generală. El este transcendenţa însăşi. Actul de a spune cuprins în dialog nu este doar una dintre formele posibile ale transcendenţei, ci modul său

originar. Mai mult, ea nu are sens decât printr-un Eu care spune Tu. Ea este *dia* din dialog. În contextul concret al umanului, transcendența este deci un concept cel puțin la fel de valabil ca și cel de imanență în raport cu lumea căreia îi pune sub semnul întrebării caracterul ultim. Contrar celebrelor analize heideggeriene, faptul umanității abordat pornind de la dialog ar reintroduce în cadrul reflecției filosofice acel *dincolo de* propriu lumii, fără ca aceasta să însemne un simplu recurs la ceea ce Nietzsche numește lumi aflate în spatele acestei lumi în sensul metafizicii tradiționale. Există aici noi structuri și o nouă conceptualizare, având răsunetul unei filosofii generale dincolo de tematica antropologică și teologică. Buber va insista asupra caracterului originar și original al relației pe care nu o putem închide în psihismul lui Eu și Tu. Ea constituie faptul-de-a-se-afla-între (*Zwischen*), origine care ordonează Eul ca Eu și Tu-ul ca Tu; ceea ce în mod evident nu va mai fi înțeles încă o dată ca o a treia instanță, subiect sau substanță, care ar juca aici un rol mediator. Aceasta nu înseamnă doar ruptura cu psihologia, ci și cu noțiunile ontologice și de substanță și de subiect, pentru a afirma o nouă modalitate a faptului-de-a-se-afla-între, modalitate care semnifică ontologie și psihism al co-prezenței și al sociabilității. A se afla deasupra... mai degrabă decât a-se-afla-între.

Cu toate că dimensiunea sistematică a noii analize a dialogului este esențială, trebuie subliniate semnificația sa antropologică și aspectul său teologic. Nu putem evoca aici toate descrierile concrete suscitate de literatura filosofică relativ la dialog. Fenomenologiei intenționalității i se juxtapune – căpătând adesea o alură negativă – un fel de fenomenologie a Relației. Astfel, „polarității" non-reversibile a actului intențional: *ego-cogito-cogitatum* în care polul

ego-ului este neconvertibil în pol obiectiv, i se opune reversibilitatea sau reciprocitatea lui Eu-Tu: Eu spune tu unui Tu care, în calitate de Eu, îi spune tu lui Eu; *activitatea* de a spune în dialog este *ipso facto* pasivitatea ascultării, cuvântul în spontaneitatea sa expunându-se răspunsului; tu este interpelat ca „exclusivitate" şi ca neaparţinând lumii, chiar dacă întâlnirea însăşi este în lume, în timp ce intenţionalitatea abordează întotdeauna obiectul în orizontul lumii. Faptul că ar fi posibilă o spiritualitate umană care să nu înceapă în cunoaştere, în psihismul văzut ca experienţă, şi faptul că relaţia cu tu în puritatea sa ar fi relaţia cu Dumnezeu invizibil reprezintă fără îndoială o perspectivă nouă asupra psihismului uman, ceea ce a fost deja subliniat mai sus. Acest lucru este în acelaşi timp important pentru orientarea teologiei: Dumnezeul rugăciunii – al invocaţiei – ar fi mai vechi decât Dumnezeul dedus pornind de la lume sau pornind de la vreo inspiraţie a priori, enunţată într-o propoziţie indicativă; vechea temă biblică a omului făcut după imaginea lui Dumnezeu capătă un sens nou, însă această asemănare se anunţă în „tu" şi nu în „eu". Mişcarea însăşi, care duce către celălalt, duce către Dumnezeu.

Pentru Buber, relaţia cu Dumnezeu se produce în prelungirea raportului Eu-Tu, a sociabilităţii cu omul. Şi aici avem de-a face foarte probabil cu o reluare a temei biblice în care epifania divină este aşteptată, pornind de la întâlnirea celuilalt om, abordat ca tu, pornind de la etică. Trebuie oare să amintim texte precum cap. 58 din Isaia? Trebuie să amintim pagini mai puţin celebre din Pentateuc? De o manieră semnificativă, expresia „*teamă de Dumnezeu*" apare aici într-o serie de versete care recomandă în mod special respectul pentru om, grija pentru aproapele, ca şi cum imperativul de a te teme de Dumnezeu n-ar fi fost

adăugat decât pentru a întări poruncile „să nu insulți un surd“, „să nu așezi un obstacol în calea unui orb“ (*Leviticul*, 14-19), „să nu-l jignești pe celălalt“ (*Leviticul*, 25-27), „să nu accepți dobândă, și nici profit de la fratele aflat în nevoință, fie el și străin, sau nou-venit“ (*Leviticul*, 25-16 etc.); ca și cum „teama de Dumnezeu“ s-ar defini prin aceste interdicții etice; ca și cum „teama de Dumnezeu“ ar fi această teamă de celălalt.

4. De la dialog la etică.

Descrierilor dialogului li s-a reproșat – și întregii „fenomenologii“ a raportului Eu-Tu – faptul că procedează de o manieră negativă în raport cu intenționalitatea și cu structurile conștiinței transcendentale și că practică o psihologie negativă sau o ontologie negative – așa cum alte descrieri dezvoltă o teologie negativă –, ceea ce ar pune în discuție autonomia filosofică a acestei noi gândiri. Însă dialogul care, proximitate în toată această concepție, semnifică locul propriu și circumstanța concretă a transcendenței sau a Relației, în dublul său sens de distanță absolută și de traversare prin limbaj în imediatitatea relației eu-tu, nu ascunde oare o dimensiune etică în care ar apărea într-un mod mai radical ruptura dialogului cu modelele transcendentale ale conștiinței?

Să notăm mai întâi faptul că filosofia dialogului se orientează către un concept al eticului (*Begriff des Ethischen*) care se separă de tradiție: tradiție care extrăgea eticul (*das Ethische*) din cunoaștere și din Rațiune ca facultate a universalului și vedea în ea un strat suprapus ființei. Eticul se subordona astfel fie prudenței, fie

universalizării maximei acțiuni (în care se punea cu certitudine problema respectului persoanei umane, însă în chip de formulă secundă – şi dedusă – a imperativului categoric), fie contemplării unei ierarhii de valori construite ca o lume platoniciană a ideilor. Eticul începe în acel Eu-Tu al dialogului în măsura în care relația Eu-Tu semnifică faptul de a poseda valoare proprie, sau, mai exact, în măsura în care, în imediatul relației cu celălalt om – şi fără recurs la vreun principiu general – se conturează doar o semnificație de genul faptului de a avea valoare: capacitate de a valora ataşată omului pornind de la valoarea lui Tu, de la celălalt om, valoare ataşată celuilalt om. La Buber, descrierile „întâlnirii“ nu evită niciodată o anume tonalitate axiologică. Însă caracterul imediat al Relației şi exclusivitatea sa, mai degrabă decât negarea termenilor care mediază sau care creează divergențe, nu semnifică oare o anumită *urgență* în atitudinea ce trebuie luată față de celălalt om, o anumită urgență a intervenției? Deschiderea însăşi a dialogului nu este deja o manieră proprie eului de a se descoperi, de a se oferi, o manieră proprie *Eului* de a se pune la dispoziția lui *Tu*? De ce ar exista rostire? Să fie oare pentru că cel care gândeşte are *ceva de spus*? Însă de ce l-ar avea *de spus*? De ce nu i-ar *fi suficient* să gândească acest ceva pe care îl gândeşte? Nu spune el oare ceea ce gândeşte tocmai pentru că el merge dincolo de ceea ce îi este *suficient* şi pentru că *limbajul* este cel care conține această mişcare de fond? Dincolo de suficiență, în indiscreția tutuirii şi a vocativului, revendicarea unei responsabilități şi eliberarea dobândesc semnificație.

Cu siguranță, la Buber, relația Eu-Tu se descrie adesea şi ca pură plasare față-în-față specifică întâlnirii, ca o co-prezență armonioasă, privire ochi în ochi; însă plasarea

față-în-față, întâlnirea și privirea „ochi în ochi“ se reduc oare la un joc de reflexii într-o oglindă şi la simple raporturi optice? În această formalizare extremă, Relația se goleşte de „heteronomia“ sa, de trans-cendența sa de as-sociere. Eu-tu comportă din start – în imediatitatea sa, adică în chip de urgență – fără recurs la vreo lege universală, o obligație. Ea este inseparabilă, în sens propriu şi de valorizarea altuia ca altul în Tu şi de o constrângere ce funcționează în Eu, actul de a valora al lui Tu, diacronie al lui eu – profunzimi semantice ale „cuvântului fundamental“, profunzimi etice.

Va exista o inegalitate – o disimetrie – în această Relație, contrar „reciprocității“ asupra căreia, fără îndoială greşind, insistă Buber. Fără a se putea eschiva, ca şi cum ar fi fost ales pentru asta, ca şi cum ar fi astfel de neînlocuit şi unic, Eul ca Eu este servitor al lui Tu în Dialog. Inegalitate care poate părea arbitrară; doar dacă nu este, în cuvântul adresat celuilalt om, în eticul primirii, întâia slujbă religioasă, întâia orație, întâia liturghie, religie pornind de la care Dumnezeu ar fi putut să îi parvină spiritului, iar cuvântul Dumnezeu ar fi putut să-şi facă intrarea în limbaj şi în filosofia de calitate. Aceasta nu înseamnă desigur că celălalt om ar trebui luat drept Dumnezeu, sau că Dumnezeu, Sinele său văzut ca Eu al Tău, se găseşte numai într-o prelungire oarecare a lui Tu. Ceea ce contează aici este faptul că, pornind de la relația cu altul, de la fondul Dialogului, acest cuvânt care îşi depăşeşte măsura are semnificație pentru gândire; şi nu invers.

Modul în care Dumnezeu capătă sens în relația Eu-Tu pentru a deveni vocabulă lingvistică, invită la o nouă reflecție. Ea nu este obiectul studiului nostru de astăzi. Ceea ce era important aici era de a face simțit faptul că dialogul, contrar *cunoaşterii* şi contrar descrierilor filosofilor

dialogului – este o gândire a *inegalului*, gândire gândind *dincolo de* dat; de a arăta modalitatea după care în dialog, sau mai precis în etica dialogului – în diacronia față de un altul – eu gândesc mai mult decât pot sesiza, modalitatea în care insesizabilul capătă sens; sau, cum am putea să mai spunem, modalitatea în care eu gândesc mi mult decât gândesc. Nu este o simplă ironie, nici un simplu eşec al cunoaşterii; este probabil ceea ce sugerează deja paradoxul cartezian al ideii de Infinit în mine.

NOTE DESPRE SENS*

1. Tema dominantă.

Gândirea nu are oare sens decât prin cunoaşterea lumii – prin prezenţa lumii şi prin prezenţa în lume – chiar dacă această *prezenţă* a trebuit să apară în orizonturile trecutului şi viitorului, şi ele dimensiuni ale re-*prezentării*, în care prezenţa se recuperează? Sau sensul, într-o gândire raţională, nu semnifică oare – poate mai curând decât prezenţă sau decât prezenţă re-prezentabilă, mai mult şi mai bine decât ele – un *anume* sens, o semnificaţie deja *determinată* sub care noţiunea însăşi de sens îi parvine spiritului, înainte de a se defini prin structura formală a referinţei la o lume dezvăluită, la un sistem, la o finalitate? Sensul prin excelenţă nu este oare acea înţelepciune, capabilă să justifice fiinţa însăşi, sau măcar să se preocupe de această justificare şi de această dreptate, căreia cercetarea îi stimulează şi mai mult miza, devenită cotidiană, prin faptul că atât bărbaţi cât şi femei se declară preocupaţi de „sensul vieţii"? Fiinţa este oare propria sa raţiune de a fi, alfa şi omega inteligibilităţii, filozofie primă şi escatologie?

---

* Ideile reunite în aceste *Note* au fost prezentate, sub formă de conferinţe, la Facultăţile Universitare Saint Louis din Bruxelles în noiembrie 1979. Acest text a fost publicat pentru prima dată în nr. 49 din *Nouveau Commerce.* Secţiunile 7 şi 8 au fost remaniate, câteva rectificări materiale fiind aduse şi celorlalte părţi ale primei versiuni de către casa Herder la Freiburg-im-Briesgau; publicat în franceză de către Instituto di Studi filosofici la Roma în 1980.

Faptul-de-a-se-întâmpla al ființei care se desfăşoară nu şi-ar dirija oare traseul într-un sens contrar, cerând o justificare, punând o întrebare care să preceadă orice întrebare? Acel *pentru-altul* – care, sub formă de umanitate, ajunge să destrame „buna-conştiinţă“ a *conatusului*, a perseverenței animale a ființării în ființă, preocupată numai de spațiul său şi de timpul său vital – acel *pentru altul*, devoțiunea față de altul, dez-interes(s)area, nu destramă oare inerența față de ființă a ființei dedicate ei înseşi, nu evidenţiază deja problema înţelepciunii prin excelenţă? Aceste probleme constituie tema dominantă a notelor reunite aici.

Pornim de pe anumite poziţii ale fenomenologiei husserliene, în măsura în care în ea se împlineşte una dintre tradiţiile caracteristice ale filosofiei în care cunoaşterea modurilor de a fi, cea a prezenţei lor, constituie „locul natural“ al raționalului şi echivalează cu spiritualitatea sau cu psihismul însuşi al gândirii.

Filosofia husserliană este însă înainte de toate irecuzabilă pentru că ea pare să aducă o idee independentă de această gnoseologie. Potrivit lui Husserl, pentru a regăsi raționalitatea a ceea ce este gândit, ar fi necesar să cercetăm maniera în care *gânditul* – şi ființa îndeosebi – apare în *gândire*. Această recurență a gânditului la gândirea gânditoare ar constitui – de la gândit la gândire – o concretitudine nouă, radicală în raport cu cea a gânditului – şi în special a ființei – în manifestarea sa şi în întemeierea ontologică a quidităților sau esențelor sale, unele prin altele. Această raportare radicală a oricărui *gândit* la semnificația sa în gândirea gânditoare – şi în consecinţă reducția oricărui gândit la concretitudinea ultimă – ar fi inevitabilă pentru filosof: ea ar elibera gândirea de participarea sa la acea strângere laolaltă a ființelor şi lucrurilor şi ar

degaja-o de rolul pe care, deja supusă influențelor, ea îl joacă în calitate de suflet uman printre ființele, lucrurile şi forțele lumii. Reducție la o gândire absolută. În acea dezordine de gândiri actuale sau potențiale – înțelese întotdeauna la Husserl la un nivel oarecare ca act de cunoaştere – care o compun, gândirea absolută – sau *conştiința* absolută – este, potrivit expresiei filosofului, *donație* sau *prestație de sens. Reducția* ar fi un mod de a regăsi această gândire în psihismul său pur, non-disimulat (unverhüllt), ca element pur în care se desfăşoară, în felul său propriu, şi în care se vrea, în intențiile sale primare, o semantică originară.

În ea ar putea fi înțeles sensul raționalului, şi chiar şi sensul elementului pur în care se desfăşoară această semantică, în care ea se pune – de o anumită manieră – în scenă, derulându-se, în cadrul acestei regizări pe care filosofia o percepe ca intrigă concretă, potrivit articulațiilor care deja sunt uitate, deformate sau confundate în retorica obiectivistă.

În această concretitudine ultimă – care, cu siguranță, i se arată filosofului, adică este *cunoscută* – actul de semnificare se epuizează oare prin *manifestare*, prin faptul *că se oferă* cunoaşterii? Chiar dacă totul sfârşeşte prin a fi ştiut, nu credem că doar cunoaşterea ar fi sensul şi scopul tuturor lucrurilor.

2. Gândirea adecvării.

Pentru Husserl – şi pentru întreaga tradiție filosofică venerabilă pe care el o împlineşte sau căreia el îi explicitează presupozițiile – „prestarea se sens“ se produce într-o gândire înțeleasă ca gândire a..., ca gândire a *acestui lucru* sau *a acelui lucru.* Acesta sau acela se prezintă actelor gândirii

(*cogitationes*) în calitate de gândit (*cogitatum*), de aşa manieră încât nu am putea-o determina sau recunoaşte, în reflecţie, pe nici una dintre ele, fără a numi *acest ceva* sau *acel ceva* ale căror gândiri sunt ele. Gândirea „care împrumută sens" este construită ca tematizare – explicită sau implicită – a lui *acest ceva* sau *acel ceva*, sau mai precis ca şi cunoaştere. Suflul însuşi al spiritului în gândire ar fi cunoaştere. Ceea ce exprimăm spunând că acea *conştiinţă* care împrumută sens este intenţională, articulată ca *noesis* al unei *noeme* în care noema este ceva *concret* în intenţia noesisului. Prin *acest ceva* sau *acel ceva*, ce nu pot fi şterse din descrierea *prestaţiei de sens*, o noţiune precum cea de prezenţă a ceva se conturează încă de la naşterea sensului. Prezenţă a ceva: *Seinsinn*, sens al fiinţei, potrivit lui Husserl, care va deveni la Heidegger – traversând multiplele rezonanţe ale istoriei filosofiei – fiinţă a fiinţării.

Această „prestaţie de sens", construită ca şi cunoaştere, este înţeleasă la Husserl ca „fapt-de-a-vrea-să-ajungi-astfel-sau-altfel-la-acest-ceva-sau-la-acel-ceva", iar reflecţia asupra acestei gândiri, ca trebuind să arate *unde vrea* gândirea *să ajungă* şi *cum vrea ea să ajungă aici*[1]. Intenţionalitatea este astfel o intenţie a sufletului, o spontaneitate, un *a vrea*, şi sensul împrumutat este el însuşi, de o anumită manieră, un *voit*: maniera în care fiinţările sau fiinţa lor se manifestă în gândirea cunoaşterii corespunde manierei în care conştiinţa „vrea" această manifestare prin chiar voinţa sau intenţia care animă această cunoaştere. Intenţia cognitivă este astfel act liber. Sufletul este „afectat",

1 ...die Intentionalität wird befragt, worauf sie eigentlich hinauswill. – *Formale und transzendentale Logik* (p. 9), de către casa Herder la Freiburg-im-Briesgau; publicat în franceză de către Instituto di Studi filosofici la Roma în 1980.

însă fără pasivitate, el redevine stăpân asupra sa, asumând datul potrivit intenției sale. El se trezește. Husserl va vorbi de o teologie a cunoașterii transcendentale. În acest fel, gândirea care gândește ființa de care se distinge este un proces interior, un a-rămâne-în-sine: imanența. Avem aici o corespondență profundă între ființă și gândire. Nimic nu debordează intenția: voitul nu dispune de cunoaștere și nu o surprinde. Nimic nu intră în gândire „fără a se declara", „prin contrabandă". Totul se menține în deschiderea sufletului: prezența este privilegiul însuși. Distanța intențională – de la ființă la gândire – este în același timp o extremă accesibilitate a ființei. Mirarea – disproporție dintre *cogitatio* și *cogitatum* în care adevărul se caută și se resoarbe în adevărul regăsit.

Prezența, producția ființei, manifestarea este *dată*, o manieră de a fi dat (Gegebenheit). Husserl o descrie ca pe umplere a unui vid, ca satisfacție. El, care insistă asupra rolului încarnării umane în percepția datului, asupra „propriului corp" (Leib) al conștiinței, – de vreme ce el trebuie să se rotească în jurul lucrurilor, pentru a le surprinde, să întoarcă fața, să adapteze ochiul, să ascută urechile – ne va autoriza cu siguranță să insistăm asupra rolului primordial al mâinii: ființa este în *donație* și donația trebuie înțeleasă în sensul literar al cuvântului. Ea se împlinește în *mâna care prinde*. Astfel, în prindere prezența devine „la propriu" (*eigentlich*) prezență „în carne și oase" și nu doar „în imagine": prezența se produce acum*. Prin luarea în mână „lucrul însuși" devine egal cu ceea ce „voia" și viza intenția gândirii. Mâna verifică ochiul, prin ea se realizează –

* Joc de cuvinte permis de limba franceză: „main-tenant" poate fi înțeles ca acum (maintenant), dar și ca mână care ține ceva (main tenant) (n. tr.).

ireductibil la senzația tactilă – actul de a prinde, de a înțelege și de a asuma. Prinderea nu este un simplu act de simțire, este un „act de supunere la probă". Înainte de a se face, așa cum voia Heidegger, mânuire și folosire a instrumentelor, ea este apropriere. Mai multă prezență, am fi tentați să spunem, decât prezența în tematizare. Tocmai prin această manieră de a se deda prinderii, de a se lăsa apropriată – modalitate prin care prezența se dă (Gegebenheit) – prezența este prezență a unui conținut, a unui conținut în calități sensibile, ordonându-se, cu siguranță, în cadrul identității generice și, în orice caz, în cadrul identității formale a *ceva* (etwas uberhaupt), a ceva pe care un *index* ar putea să îl desemneze ca punct în prezența acestei grupări și să îl identifice: quiditate și identitate a unui lucru, a unui solid, a unui termen, a unei ființări. El este cu siguranță inseparabil de lumea căreia desemnarea și sesizarea îl smulg, însă pe care orice relație cu lumea o presupune. Îndrăznim chiar să ne întrebăm dacă distincția dintre *ființă* și *ființare* nu este o amfibologie esențială a prezenței, a acelui *Gegebenheit* care se conturează în manifestare. Mână și degete! Incarnarea conștiinței nu ar fi un accident penibil care i s-ar fi întâmplat gândirii grăbite să coboare din înălțimile sale într-un corp, ci circumstanța esențială a adevărului.

Adevărului însuși, înainte de utilizarea sa și de abuzul făcut de el într-o lume tehnologică, îi aparține o reușită tehnică primordială, cea a indexului care desemnează *ceva*-ul și a mâinii care îl prinde. Percepția este o înstăpânire și conceptul, *Begriff*, o cuprindere laolaltă. Adecvarea gândirii și a ființei la toate nivelurile realității implică *în mod concret* întreaga infrastructură a adevărului sensibil, fundament inevitabil al oricărui adevăr ideal. Referința categorialului și a generalului la ceea ce este dat înainte de

orice (schlicht gegeben) este una dintre intuiţiile fundamentale ale *Cercetărilor logice* ale lui Husserl, care indică de timpuriu teza susţinută de către el în *Logica formală şi logica transcendentală*, potrivit căreia ontologia formală trimite la o ontologie materială şi de aici la percepţia sensibilă – şi la teza de ansamblu a operei sale, care raportează orice noţiune, ţinând cont de diferenţele nivelului său, la restituirea condiţiilor elementare ale genezei sale transcendentale. Trebuie ca ideea de adevăr ca *priză* asupra lucrurilor să fi avut, cândva, un sens non-metaforic. În lucrurile care suportă şi prefigurează orice superstructură, fiinţa semnifică *fiinţă dată şi fiinţă ce poate fi regăsită*, a fi *ceva* şi, prin aceasta, o fiinţare.

În fiecare dintre temele care, întotdeauna, se polarizează în jurul a „ceva", acest „ceva", în vidul său logic de *etwas uberhaupt*, nu se lipseşte să se raporteze, în concretitudine, la lucru, la ceea ce mâna apucă şi ţine – conţinut şi quiditate – ceea ce degetul arată – acest ceva sau acel ceva. Poziţie şi pozitivitate care se confirmă în tezele – acte poziţionale – gândirii conceptuale.

Prezenţa – şi fiinţa gândită pornind de la cunoaştere – este deci deschiderea şi datul (Gegebenheit). Nimic nu vine să dezmintă intenţia gândirii, să eşueze, pornind de la o clandestinitate oarecare, de la o ambuscadă urzită şi ţinută în tenebrele, în misterul unui trecut sau al unui viitor refractare la prezenţă. Trecutul nu este decât un prezent care a fost. El rămâne pe măsura prezenţei prezentului, a manifestării care poate că nu este în acest caz altceva decât perseverenţa emfatică. El se re-prezintă. Faptul că un trecut poate avea o semnificaţie fără a fi modificarea unui prezent în care el ar fi început, că un trecut ar putea semnifica în mod an-arhic, ar indica fără îndoială ruptura imanenţei.

Imanența conotează această grupare a diversului timpului în prezența reprezentării. Această manieră a diversului de a nu se refuza sincroniei şi, astfel – pentru diversitatea diversului constituită din diferențe calitative şi spațiale – aptitudinea de a intra în unitatea unui gen şi a unei forme, sunt condițiile logice ale sincronizării sau rezultatele sale. În prezent – în prezentul împlinit – în prezentul idealității – totul se lasă gândit laolaltă. Alterarea temporală însăşi, examinată în cadrul sensibilului, care umple timpul, care durează în el sau prin el, se interpretează pornind de la metafora fluxului (compusă din picături care se disting, însă la fel „ca două picături de apă" care se aseamănă). Alteritatea temporală este gândită, pornind de aici, ca fiind inseparabilă de diferența calitativă a conținuturilor sau a intervalelor spațiale, distincte, însă egale, discernabile, parcurse într-o mişcare uniformă. Omogenitate care predispune la sinteză. Trecutul este prezentabil, reținut sau rememorat, sau reconstruit într-o descriere istorică; viitorul – propus protenției, presupus prin ipo-teză.

Temporalizarea timpului – gândită ca scurgere sau flux temporal – ar fi şi ea tot intențională. Ea este numită pornind de la „obiectul temporal", sintetizabil în reprezentarea conținuturilor calitative, „schimbându-se" şi durând în timp. Ar trebui totuşi să ne întrebăm în ce măsură diferența propriu-zis dia-cronică nu este ignorată în cea care apare ca fiind indisociabilă de conținuturi şi care ne face să gândim timpul ca şi cum el ar fi compus din ființări, din clipe – atomi de prezență sau ființări, ce pot fi desemnați ca termeni care trec; diferențiere a *Aceluiaşi* care se pretează însă la sinteză, adică la sincronia care ar justifica sau ar suscita psihismul ca re-prezentare: memorie şi anticipare. Prioritate a prezenței şi a re-prezentării în care dia-cronia

trece drept o privare a sincroniei: futurizarea timpului este înțeleasă la Husserl sub formă de pro-tenție, adică de anti-cipație, ca și cum temporalizarea viitorului ar fi o manieră de a ajunge la prezență; retenția impersonalului, imposibilă sub formă de prezent punctual – căci pentru Husserl el este deja cvasi-extatic degradat în trecut imediat – constituie *prezentul viu.*

În psihismul cognitiv al prezenței subiectul sau eul ar fi tocmai agentul sau locul comun al reprezentării, posibilitatea grupării a ceea ce este dispersat. Astfel Brentano a putut să susțină că psihismul este re-prezentare sau este bazat pe reprezentare în toate formele sale teoretice, afective, axiologice sau active; iar Husserl, la rândul lui, a susținut ideea unui strat logic al actului obiectivant în orice intenționalitate, fie ea chiar non-teoretică. *Spiritul ar fi prezență și raportare la ființă.* Nimic din ceea ce îl privește nu ar fi străin adevărului, apariției ființei.

În adevăr gândirea iese astfel din ea însăși către ființă, fără a înceta prin aceasta să rămână *la ea*, egală sieși, fără a-și pierde măsura, fără a o depăși. Ea se *satisface* în ființa pe care, la prima vedere, o distinge de ea însăși; ea se satisface în adecvare. Adecvare care nu semnifică o congruență geometrică nebunească între două ordini incomparabile – ci potrivire, împlinire, *satis*facție. Cunoașterea în care gândirea se arată este o gândire care gândește „până la sațietate“, mereu după propria măsură. Limbajul sugerează cu siguranță o relație *între* gânditori dincolo de conținutul reprezentat, egal sieși și astfel imanent. Însă raționalismul cunoașterii interpretează această alteritate ca pe o regăsire a interlocutorilor în Același. Ei ar constitui neplăcuta dispersie a Aceluiași. În limbaj, diverșii subiecți intră fiecare în gândirea altuia și coincid în rațiune. Rațiunea ar fi

adevărata viață interioară. Întrebările şi răspunsurile unui „schimb de idei“ se menţin la fel de bine într-o *singură* conştiinţă. Raportul dintre gânditori nu ar avea semnificație prin el însuşi şi nu ar conta decât ca o transmitere de semne, grație căreia o multiplicitate se reuneşte în jurul unei gândiri, aceeaşi; multiplicitatea conştiinţelor în dialog nu ar fi fost decât deficiența unei unități prealabile sau finale. Proximitatea acestora nu ar căpăta oare sensul unei coincidențe ratate? Limbajul ar fi astfel subordonat gândirii, chiar dacă, în procesul său imanent, aceasta ar trebui să fi recurs la semne verbale pentru a înțelege – pentru a îngloba – pentru a combina ideile şi conserva ceea ce a fost dobândit.

Corelația riguroasă dintre ceea ce se manifestă şi *modurile de a fi ale* conştiinţei i-a permis lui Husserl să facă afirmaţia potrivit căreia conştiinţa conferă sens şi pe aceea că fiinţa comandă modurile de a fi ale conştiinţei şi accede astfel la ea; că fiinţa comandă fenomenul. Acest sfârşit de frază va primi o interpretare idealistă: fiinţa îi este imanentă gândirii, iar gândirea, în cunoaştere, nu se transcende. Chiar dacă deci cunoaşterea ar fi sensibilă, conceptuală sau chiar pur simbolică, transcendentul sau absolutul, în pretenţia lor că nu sunt afectate de nici o relație, nu ar putea deţine un sens transcendent în cunoaştere fără a-l pierde de îndată ce îl capătă: prezenţa lor în cunoaştere înseamnă pierdere de transcendenţă şi de absolutitate. Prezenţa exclude, în ultimă instanţă, orice transcendenţă. Conştiinţa ca intenţionalitate este tocmai faptul că sensul raţionalului se reduce la actul de a apărea, că persistenţa însăşi a fiinţării în fiinţa sa este manifestare şi că, astfel, fiinţa, în măsura în care apare, este înglobată, echivalentă şi într-un anume fel *purtată* de către gândire. Nu din cauza unei intensităţi sau a unei fermităţi care ar rămâne inegalabilă sau inegală afirmării ce operează

în identificarea noetică – nici din cauza modurilor de a fi axiologice pe care le-ar căpăta ființa afirmată – ar fi capabile transcendența sau absolutitatea să conserve un sens pe care chiar prezența lor în manifestare nu ar putea să îl dezmintă. Ar exista în energia manifestării – adică în identificarea noetică impusă *a ceea ce apare* – întreaga intensitate sau fermitate cerute de *persistența în ființă*, a cărei manifestare nu ar fi altceva decât emfază. Noțiunea de intenționalitate, bine înțeleasă, înseamnă în același timp și că ființa comandă modurile de acces la ființă și că ființa *este* după intenția conștiinței: ea are semnificația unei exteriorități în imanență și a imanenței oricărei exteriorități.

Dar oare intenționalitatea epuizează modurile în care gândirea este semnificantă?

3. Dincolo de intenționalitate.

Oare gândirea nu are sens decât prin cunoașterea lumii? Sau eventualul surplus de semnificație al lumii înseși asupra *prezenței* nu trebuie căutat oare într-un trecut imemorial – adică ireductibil la un prezent împlinit – în urma acestui trecut, care ar constitui în cadrul acestei lumi marca sa ființare creată? Nu ar trebui să reducem prea repede această marcă la statutul de efect al unei cauze. Ea presupune în orice caz o alteritate care nu ar putea să figureze nici în corelațiile cunoașterii, nici în sincronia reprezentării. Cercetarea noastră încearcă să descrie chiar abordarea dincolo de reprezentare a acestei alterități, subliniind în ființă și în prezența pe care i-o conferă re-prezentarea, dincolo de contingența sa ontologică, *problematizarea sa morală*, apelul său la justificare, adică

apartenența sa la intriga alterității, care este înainte de toate etică.

Să nu fie oare gândirea altceva decât gândire a ceea ce o egalează și a ceea ce se construiește după măsura sa –, să fie în mod esențial ateism?

Semnificația gândirii nu este oare decât tematizare și, astfel, re-prezentare și, astfel, adunare a diversității și a dispersiei temporale? Gândirea este oare orientată din start către adecvarea adevărului, către captarea datului în identitatea sa ideală de „ceva“? Oare gândirea nu este rațională decât în fața prezenței pure, prezență împlinită și care, de acum înainte, în eternul idealității, „nu mai trece“? Oare alteritatea nu este decât calitativă, diversitate care se lasă adunată în genuri și forme, fiind susceptibilă să apară în sânul Aceluiași, așa cum o permite un timp care se pretează la sincronizare prin intermediul re-prezentărilor cunoașterii?

Omenescul sugerează astfel de întrebări. Omul se identifică în mod independent de o oarecare calitate caracteristică care ar distinge un eu de un altul și în care el s-ar recunoaște. Ca „eu-ri pure“ diversele euri sunt în mod logic indiscernabile. Alteritatea indiscernabilului nu se reduce la o simplă diferență în „conținut“.

Astfel, de la un eu la altul, de la mine la celălalt, gruparea nu este sinteza dintre ființări care constituie lumea așa cum se arată ea în reprezentarea sau în sincronizarea pe care o instaurează cunoașterea. Alteritatea, în „indiscernabili“ nu cheamă la un gen comun și nici la un timp sincronizabil în re-prezentare prin memorie sau istorie. Grupare cu totul alta decât cea a sintezei: proximitate, plasare față-în-față și societate. *Față în față*: aici se impune noțiunea de chip. Acesta nu este un dat calitativ care se adaugă în mod empiric

la o prealabilă pluralitate de euri, de psihisme sau de interiorități, de conținuturi adiționabile și adiționate în totalitate. Chipul care comandă această grupare instaurează o proximitate diferită de cea pe care o reglează sinteza care unifică ceea ce este dat „în" lume, părțile „într-un" tot. El solicită o gândire mai veche și mai trează decât cunoașterea sau decât experiența. Pot avea cu siguranță experiența altui om, însă fără a discerne în el diferența sa de indiscernabil. În timp ce gândirea trezită la chip sau prin chip este gândirea solicitată de o diferență ireductibilă: gândire care nu este o gândire a..., ci mai întâi de toate o gândire *pentru*..., care nu este o tematizare care este o non-indiferență față de altul, care frânge echilibrul sufletului echilibrat și impasibil al actului de cunoaștere. Trezire care nu trebuie interpretată imediat ca intenționalitate, ca o noesă care egalează – pe deplin sau în gol – *noema* sa, fiind simultană cu ea. Alteritatea ireductibilă a celuilalt om, în chipul său, este suficient de puternică pentru „a face față" sincronizării corelației noetico-noematice și pentru a conferi semnificație *imemorialului* și *infinitului* care nu „țin" de o prezență și nici de re-prezentare. Acest imemorial și infinit nu devin imanență în care alteritatea s-ar oferi încă re-prezentării, nici atunci când aceasta se limitează la o nostalgie a absenței sau la un simbolism fără imagini. Cu siguranță, pot avea experiența celuilalt și pot „observa" chipul său, expresia gesturilor sale ca pe un ansamblu de semne care mi-ar oferi informații despre stările de spirit ale celuilalt om, asemănătoare celor pe care le resimt și eu. Cunoaștere prin „aprezentare" și prin „intropatie" (durch Einfühlung), dacă ar fi să urmăm terminologia lui Husserl, fidel în filosofia sa despre altul ideii că *orice sens începe în cunoaștere*. Însă acestei concepții despre relația cu celălalt nu-i vom reproșa

numai obstinația de a gândi această relație cu celălalt ca pe o cunoaştere indirectă – incomparabilă desigur cu percepția, în cadrul căreia cunoscutul se oferă în „original" –, ci chiar faptul de a o înțelege ca pe o cunoaştere: în cadrul acestei cunoaşteri, obținute pornind de la analogia dintre comportamentul unui corp străin dat în mod obiectiv şi propriul meu comportament, nu se formează decât o idee generală despre interioritate şi despre eu. Alteritatea indiscernabilă a celuilalt este astfel ratată. Alteritate ireductibilă la cea pe care o obținem adăugând o diferență caracteristică sau specifică la ideea unui gen comun; ireductibil la un divers constituit de sinteza într-un timp – presupus, sincronizabil – în care el se disperseaza, ireductibil la omogenitatea ultimă necesară oricărei reprezentări. Altul îşi va pierde astfel alteritatea sa radicală şi indiscernabilă pentru a se întoarce la ordinea lumii.

Ceea ce în aprezentare este considerat a fi secretul celuilalt om este tocmai inversul unui alt mod de semnificare decât cunoaşterea; trezirea la celălalt om în identitatea sa, indiscernabil pentru cunoaştere, gândire în care semnifică proximitatea aproapelui, colaborarea cu celălalt, ireductibilă la experiență, apropierea primului venit.

Această proximitate a altuia este act de semnificare al chipului – semnificare ce rămâne de determinat cu precizie –, care posedă semnificație înainte de toate dincolo de formele plastice care îl acoperă prin prezența lor în percepție. Înainte de orice expresie particulară, – şi sub orice expresie particulară care – deja afirmare şi conținut dat sinelui – acoperă şi protejează, nuditate şi lipsă a expresiei ca atare, adică expunere extremă, stare a lipsei-de-apărare. Expunere extremă – înainte de orice vizare umană – ca unui tir „cu țintă mobilă". Extrădare a asediatului şi a celui gonit – gonit înainte de orice hăituire şi de orice bătaie. Chip

în echitatea faptului de *a face față la...* care îi este propriu, naştere latentă a „distanței celei mai scurte între două puncte": echitate a expunerii în fața morții invizibile. Expresie care ispiteşte şi ghidează violența crimei primordiale: rectitudinea sa ucigătoare este deja ajustată în mod unic în țintirea expunerii sau a expresiei chipului. Primul ucigaş ignoră poate rezultatul loviturii pe care o va da, însă atitudinea sa violentă îl face să găsească linia potrivit căreia moartea afectează cu o echitate lipsită de replică chipul aproapelui, echitate desemnată de traiectoria unei puternice lovituri şi a unei săgeți care ucide. Violență ucigaşă a cărei semnificație *concretă* nu se reduce la negație – deja pură calitate a judecății – şi căreia i se epuizează – fără îndoială prematur – intenția, prin ideea de aneantizare. La fel cum nuditatea sau expunerea fără apărare a chipului, abandonul său de victimă solitară şi ruptura formelor în mortalitatea sa se reduc la vizibilitate, la fenomenalitate – la apariția unei forme în conținutul unui ansamblu, sub soarele şi umbrele orizontului.

Însă acest *în față* al chipului în expresia sa – în mortalitatea sa – mă numeşte, mă cere, mă reclamă: ca şi cum moartea invizibilă căreia îi face față chipul celuilalt – pură alteritate separată, cumva, de orice grupare – ar fi problema mea. Ca şi cum, ignorată de celălalt, pe care ea îl vizează deja în nuditatea chipului său, ea „m-ar privi" înainte de a se confrunta cu mine, înainte de a fi moartea care mă priveşte pe mine însumi. Moartea altui om mă pune în cauză şi sub semnul întrebării ca şi cum prin această moarte, invizibilă celuilalt, care se confruntă direct cu ea, aş deveni, prin indiferența mea, complice; şi ca şi cum, înainte chiar de a-i fi eu însumi sortit, ar trebui să răspund de moartea celuilalt şi să nu îl condamn pe celălalt la

solitudine. Tocmai prin această proclamare a responsabilităţii mele de către chipul care mă numeşte, mă cere, mă reclamă; prin această punere sub semnul întrebării, celălalt este aproapele.

Pornind de la această echitate, tensionată până la lipsă, până la nuditate şi la lipsa-de-apărare a chipului, am putut afirma mai înainte că într-adevăr chipul altui om constituie în acelaşi timp tentaţia mea de a ucide, dar şi porunca „să nu ucizi" care deja mă acuză, mă suspectează, îmi impune interdicţii, dar mă şi implică şi îmi solicită participarea. Ca şi cum aceasta m-ar viza şi ca şi cum aş fi deja dator. Pornind de la mortalitatea altui om – mai degrabă decât de la o oarecare natură sau destin, comună din start „nouă muritorilor" – non-indiferenţa mea faţă de celălalt are semnificaţia ireductibilă a sociabilităţii şi nu este subordonată caracterului prioritar al fiinţei-mele-în-vederea-morţii care ar da măsura oricărei autenticităţi, aşa cum propune *Sein und Zeit*, în care *Eigentlichkeit* – şi nimic nu mi-ar fi mai propriu, mai *eigen* decât moartea – descoperă semnificaţia umanului şi a identităţii sale.

Această manieră de a mă reclama, de a mă pune în cauză, de a face apel la mine, această responsabilitate pentru moartea celuilalt este un act de semnificare ireductibilă într-o asemenea măsură încât pornind de la el trebuie înţeles sensul morţii, dincolo de dialectica abstractă a fiinţei şi a negaţiei sale, dialectică la care, pornind de la violenţa redusă la negare şi distrugere, este spusă moartea. Moartea are semnificaţie în concreteţea imposibilului abandon al celuilalt solitudinii sale, în interzicerea acestui abandon. Sensul său începe în inter-uman. Moartea semnifică în mod primordial în proximitatea însăşi a celuilalt om sau în sociabilitate.

Tocmai pornind de aici, speculaţia, în alternativele pe

care le ridică fără a putea decide asupra lor, prezintă *misterul* morții.

Responsabilitatea pentru celălalt om, imposibilitatea de a-l lăsa singur cu misterul morții, este, în mod concret – prin intermediul tuturor modalităților lui *faptului de a oferi* – suscepția jertfei ultime care constă în faptul de a muri pentru celălalt. Responsabilitatea nu este în acest caz o exigență juridică rece. Întreaga gravitate a iubirii aproapelui – iubire fără concupiscență – sprijină semnificația congenitală a acestui cuvânt uzat, pe care îl folosesc toate formele literare ale sublimării sale sau ale profanării sale.

4. Întrebarea.

Expunerea ca țintă mobilă a chipului altui om și chemarea care mă solicită, depășind formele plastice ale actului de a apărea, măsoară în mod concret pasivitatea abandonului față de invizibilul morții, însă în același timp, în faptul-de-a-face-față al chipului, violența care se perpetuează în această mortalitate. Invizibilul morții sau misterul său: alternativă etern insolubilă între a fi și a nu fi; și chiar mai mult: alternativă între această alternativă și un alt „termen", un terț exclus și de negândit, acel ceva prin care necunoscutul morții se ignoră în alt fel decât necunoscutul experienței, excluzându-se de la ordinea în care se decid cunoașterea și necunoașterea, excluzându-se de la ontologie. Naștere latentă a problematicității înseși a întrebării pornind de la chemarea care vine de la chipul celuilalt, nici simplu defect de cunoaștere, nici modalitate oarecare a certitudinii tezei credinței. Problematicitate care semnifică clătinarea

naturalei, naivei poziţii ontologice a identităţii fiinţării, inversiune a *conatusului*, a persistenţei şi a perseverenţei fără probleme a fiinţării către fiinţă; clătinare şi inversiune prin care eu străpung identitatea fiinţării şi pot vorbi de aici înainte de cutremurarea *mea*, de conatusul *meu*, de persistenţa mea în fiinţă, de punerea *mea* sub semnul întrebării tot aşa cum vorbesc de punerea *mea* în lume; intrare în starea-de-nelinişte-pentru-moartea-altui-om: trezire, în fiinţarea „persoanei întâi". Problematicitate care la originea sa îmbracă forma trezirii mele la responsabilitatea pentru celălalt, forma unei dezmeticiri a propriului meu act de a exista.

Într-adevăr, punere sub semnul întrebării, plasare în chemarea chipului care mă solicită; întrebare în care nu păşesc, întrebându-mă în maniera teoretică pe care o îmbrăţişează o propoziţie într-o rostire. Întrebare în care păşesc constrâns să accept responsabilitatea pentru mortalitatea celuilalt om, pierzându-mi în mod concret inocenţa fiinţei în faţa morţii celuilalt: plasare sub semnul întrebării în faţa morţii altuia ca o remuşcare sau cel puţin ca scrupul pentru faptul că exist. Existenţa mea în linişte ei specifică, în conştientizarea propriului conatus, nu echivalează oare cu faptul de a lăsa să moară alt om? Eul ca eu, fragmentându-se într-o fiinţare care ştie „cu ce să se mulţumească", în individul de un anumit gen – fie el genul uman – participarea sa la universalitatea fiinţei, semnifică în mod asemănător cu problematicitatea însăşi a întrebării. El nu semnifică prin intermediul ambiguităţii identicului care îşi spune *eu* în apogeul identităţii sale necondiţionate şi autonome, dar în care el se poate dovedi „eu demn de ură". Eul constituie criza însăşi a fiinţei fiinţării, nu pentru că sensul acestui verb ar trebui să fie înţeles în dimensiunea sa semantică şi ar face astfel apel la ontologie, ci pentru că

eu (moi), eu (je) mă întreb deja dacă ființa mea este justificată. Un fel de conștiință încărcată care nu se referă încă la o lege. În mod concret – gândit pornind de la inevitabila sa „regizare“ în fenomen (sau în ruptura fenomenelor) – această conștiință încărcată, această punere sub semnul întrebării îmi vine dinspre chipul celuilalt, care, în mortalitatea sa, mă smulge terenului solid pe care, simplu individ, mă plasez și perseverez naiv – natural – pe poziția mea. Întrebare care nu așteaptă un răspuns teoretic în chip de „informație“. Întrebare mai veche decât cea care merge către răspuns și, de aici, probabil către noi întrebări, mai vechi decât faimoasele întrebări care, potrivit lui Wittgenstein, nu au sens decât acolo unde răspunsurile sunt posibile, ca și cum moartea altui om nu ar ridica întrebări. Întrebare care face apel la responsabilitate, care nu este o soluție practică de ultimă instanță, capabilă să consoleze o cunoaștere ce eșuează în adecvarea sa la ființă; responsabilitate care nu este privarea cunoașterii, a înțelegerii, a captării și a prinderii, ci proximitate etică, în ireductibilitatea sa la cunoaștere, în sociabilitatea sa.

*5. La-Dumnezeu**.

Același dedicat Altuia: gândire etică, sociabilitate care înseamnă proximitate sau fraternitate, care nu este sinteză. Responsabilitate pentru celălalt, pentru primul venit în nuditatea chipului său. Responsabilitate dincolo de ceea ce eu am putut să comit, nu responsabilitate față de celălalt, de ceva ce ar fi putut sau nu să fie faptă a mea: ca și cum aș fi dedicat altuia înainte de a fi dedicat mie însumi.

* În textul francez: à-Dieu (n.tr.).

Într-o autenticitate care nu se măsoară prin ceea ce îmi este propriu – prin *Eigentlichkeit* – prin ceea ce m-a atins deja, ci prin gratuitatea pură în raport cu alteritatea. Responsabilitate fără culpabilitate în care sunt totuşi expus unei acuzaţii pe care nici alibiul şi nici non-contemporaneitatea nu ar fi capabile să o anuleze şi, mai mult, ca şi cum ele ar profera-o. Responsabilitate de dinaintea libertăţii mele, de dinaintea oricărui început în mine, a oricărui prezent. *Înainte*, însă în care trecut? Nu în timpul care îl precedă pe actualul, în care aş contracta un oarecare angajament. Responsabilitatea mea pentru primul venit ar trimite astfel către un contract, către o contemporanitate. Celălalt nu ar mai exista acum, când eu răspund de el, primul venit ar fi o veche cunoştinţă. Responsabilitatea pentru aproapele există înainte de libertatea mea într-un trecut imemorial, non-reprezentabil, şi care n-a fost niciodată prezent, mai „vechi“ decât orice conştiinţă a... Sunt angajat în responsabilitatea pentru altul după schema singulară pe care o conturează o creatură care răspunde *fiat*-ului din Geneză, înţelegând cuvântul înainte de a fi fost lume şi în lume.

Diacronia radicală a timpului, rezistând sincronizării reminiscenţei şi anticipării, modurilor de re-prezentare, constituie elanul unei gândiri care nu este înglobare a unui conţinut, care este gândire pentru..., care nu se reduce la tematizare, la cunoaşterea adecvată a fiinţei faptului-de-a-fi-conştiinţă-a...

Însă angajarea acestui „profund odinioară“ al imemorialului îmi revine sub formă de ordin şi de solicitare, de comandament, în chipul altui om, al unui Dumnezeu care „îl iubeşte pe străin“, al unui Dumnezeu invizibil, non-tematizabil, care se exprimă în acest chip şi pe care responsabilitatea mea pentru celălalt îl mărturiseşte fără a se referi la o

percepție prealabilă. Dumnezeu invizibil pe care nici o relație nu ar putea să îl cuprindă, pentru că el nu este termen al nici unei relații, fie ea de intenționalitate, şi aceasta pentru că el nu este termen, ci Infinit. Infinit căruia eu îi sunt dedicat printr-o gândire non-intențională, căreia nici o prepoziție a limbii noastre – nici chiar acest *la* (*à*) la care recurgem – nu i-ar putea traduce devoțiunea. *La-Dumnezeu* pentru care timpul diacronic este unicul cifru, devoțiune şi transcendență în acelaşi timp. Nu este sigur că expresia „infinit rău" a lui Hegel nu ar admite revizuire.

6. Sensul umanului.

Proximitatea altui om, în responsabilitatea pentru el, semnifică deci altfel decât ceea ce „aprezentarea", în calitate de cunoaştere, ar putea vreodată să extragă din ea, însă şi altceva decât semnifică pentru fiecare re-prezentarea interioară a fiecăruia. Nu este sigur că sensul ultim şi propriu al umanului s-ar afla în etalarea față de celălalt sau față de sine însuşi, că s-ar afla în ceea ce este manifestat sau în manifestare, în adevărul dezvăluit sau în noesa cunoaşterii. Este oare sigur faptul că omul nu ar avea vreun sens dincolo de ceea ce poate *fi*, dincolo de ceea ce el poate *să îşi arate*? Acest sens nu rezidă oare tocmai în chipul său de prim venit, în stranietatea sa (sau, dacă putem spune străinătatea) de celălalt, în măsura în care tocmai acestei stranietăți i se ataşează apelul pe care îl face către mine sau modul în care el se impune responsabilității mele? Acest mod în care el mi se impune, această aducere-către-mine a străinului, nu este oare maniera în care „intră în scenă", sau în care îmi devine idee un Dumnezeu care îl iubeşte pe străin, plasându-mă sub

semnul întrebării prin solicitarea sa, Dumnezeu pentru care stă mărturie exclamația mea „iată-mă“?

Semnificația acestei stranietăți diacronice a altuia în responsabilitatea mea pentru el, a acestei „diferențe între indiscernabili“ fără gen comun – eu și celălalt – coincide cu o non-in-diferență în mine pentru celălalt. Oare nu semnificația însăși a chipului, a vorbirii originare este cea care mă solicită și mă menține sub semnul întrebării, care mă trezește sau suscită răspunsul meu, responsabilitatea mea? Înaintea oricărei cunoașteri pe care aș putea-o avea despre mine însumi, înaintea oricărei prezențe reflexive a mea la mine însumi, dincolo de perseverența mea în ființă și de repausul în mine însumi, nu avem oare acest *pentru-altul* al marii dezmeticiri a psihismului în umanitate, acest „la-Dumnezeu“ care se disociază de *Jemeinigkeit* heideggeriană?

Prin aceste interogații și condiționale nu se pune problema de a relua marea teză a psihanalizei, potrivit căreia analistul vede mai corect în altul decât poate acesta vedea în conștiința sa spontană și reflexivă. În speță, nu este vorba nici de faptul de a vedea, nici de faptul de a cunoaște. Ne întrebăm dacă umanitatea omului se definește doar prin ceea ce *este* omul sau dacă, în chipul care *mă solicită*, o altă semnificație decât cea ontologică – și mai veche – nu este oare pe cale să capete sens și să trezească la un alt fel de gândire decât cunoașterea, cunoaștere care nu constituie probabil decât pulsația însăși a Eului conștiinței bune. Sensul umanului nu se măsoară prin prezență, nici chiar prin prezența la sine însuși. Semnificația proximității depășește limitele ontologice, *esența* umană și lumea. Ea semnifică prin transcendență și prin la-Dumnezeu-în-mine* care este

* În textul francez: à-Dieu-en-moi (n.tr.).

punerea mea sub semnul întrebării. Chipul semnifică în sărăcire, în întreaga precaritate a interogării, în întreg hazardul mortalității.

Faptul că Revelația ar fi iubire față de altul, că transcendența acestui „la-Dumnezeu“, separată printr-o distanță în spatele căreia nu se recuperează nici un gen comun celor separate și nici o formă vidă care le-ar putea aduce împreună, faptul că raportarea la Absolut sau la Infinit semnifică din punct de vedere etic, adică *în* proximitatea altui om, străin și probabil nud, sărac și indezirabil, însă și *în* chipul său care mă solicită, chip întors în mod irecuzabil către mine, punându-mă sub semnul întrebării – toate acestea nu trebuie înțelese ca „o nouă dovadă a existenței lui Dumnezeu“. Problemă care nu are probabil sens decât în interiorul lumii. Toate acestea descriu numai circumstanța în care sensul însuși al cuvântului Dumnezeu devine idee, mai imperios încă decât o face o prezență; circumstanță în care acest cuvânt nu înseamnă nici ființă, nici perseverență în ființă, nici lume dincolo de această lume – nimic mai puțin decât o lume! – fără ca, în aceste circumstanțe de o precizie specială, aceste negații să se preschimbe în teologie negativă.

7. Dreptul de a fi.

Chip, dincolo de manifestarea și dezvăluirea intuitivă. Chip precum un „la-Dumnezeu“, naștere latentă a sensului. Enunțul aparent negativ al acestui „la-Dumnezeu“ sau al semnificației se determină sau se concretizează ca responsabilitate pentru aproapele, pentru celălalt om, pentru străin, la care, în ordinea riguros ontologică a lucrurilor – a

calităţii, a numărului şi a cauzalităţii – nimic nu obligă. Regim diferit de cel al fiinţei. Comparaţia şi simpatia la care am vrea să se reducă, ca la elemente de ordin natural ale fiinţei, responsabilitatea pentru aproapele, sunt deja sub regimul lui „la-Dumnezeu". Semnificaţia, „la-Dumnezeu", pentru-altul – concrete în proximitatea aproapelui – nu constituie o privare de viziune, o intenţionalitate vidă, o pură vizare; ci transcendenţa, singura poate care face posibilă orice intuiţie, orice intenţionalitate şi orice vizare.

Ceea ce continuăm să numim „identitate a eului" nu este în mod originar o confirmare a identităţii fiinţării în „ceva"-ul său, nu este o oarecare exaltare sau licitare a acestei identităţi a „ceva"-ului care se ridică la rangul unui „cineva"; „non-interşanjabilitatea", unicitatea, etosul de neînlocuit sunt cele care, indiscernabile, nu se individuează nici printr-un atribut oarecare, nici printr-o „privare" care să joace rolul de diferenţă specifică. Etos al de-neînlocuitului care trimite către această responsabilitate: această identitate a eului sau a lui „sine-însuşi" are semnificaţia a ceva ce nu poate fi cedat, ataşat responsabilităţii; ea ţine de etica sa şi în acest fel de alegerea sa. Trezire la un psihism autentic uman, la o interogaţie care, în spatele responsabilităţii şi ca ultimă motivare a sa, constituie o întrebare asupra dreptului de a fi. Care nu este dezvăluit prin manifestarea perseverenţei sale în fiinţă, oricât de precară sau de sigură ar fi ea prin mortalitatea şi finitudinea acestei fiinţe; însă afectat în ezitarea şi pudoarea – şi poate în ruşinea de nejustificat pe care nici o calitate nu ar şti nici să o acopere, nici să o investească, nici să o găzduiască ca personaj discernabil în particularitatea sa. Nud în căutarea unei identificări care nu îi poate veni decât dintr-o responsabilitate ce nu poate fi cedată. Condiţie sau in-condiţie ce

trebuie distinsă de structurile care semnifică precaritatea ontologică a prezenței, mortalitatea și angoasa. Trebuie să rămânem atenți la o intrigă de un alt sens decât cel ontologic, în care este pus sub semnul întrebării dreptul însuși de a fi. „Conștiința bună“, devenind în reflecția asupra eului pre-reflexiv faimoasa conștiință de sine, înseamnă deja întoarcere a eului trezit la responsabilitate – a eului ca *fapt-de-a-fi-pentru-altul*, a eului cu o conștiință încărcată – la „integritatea“ sa ontologică, la perseverența sa în ființă, la sănătatea sa.

8. Supunere și primogenitură.

Însă, la propriu vorbind, deja aducând aici în discuție eul pre-reflexiv, eul fără concept, eul îngrijorat în fața chipului celuilalt, a dreptului său de a fi, acest eu s-a erijat în *noțiune a eului*, eu al conștiinței încărcate, s-a protejat în tematizarea însăși a prezentei propuneri, sub *noțiunea de eu.* El s-a protejat, însă în același timp a fost supus uitării, sub generalitatea conceptului, persoana întâi fiind supusă altora, incomparabilă cu altele, ea nefiind individ de un anumit gen. Iată aici *un Eu*, în etica conceptului, un autentic individ al genului în perfectă simetrie și reciprocitate cu celelalte euri. El este egalul, însă nu mai este fratele tuturor celorlalți. În acest moment trebuie să dezicem ceea ce este zis, să revenim asupra propunerii sale și să ne trezim din nou la Dumnezeu: la eul pre-reflexiv, frate al celuilalt și, în fraternitate, înainte de toate responsabil de celălalt, ne-indiferent la mortalitatea altuia, acuzat de tot, însă fără culpabilitatea de care își aduce aminte și înainte de a fi luat vreo decizie sau de a fi împlinit vreun act liber; în consecință, înainte de a fi comis vreo

greşeală din care ar fi derivat această responsabilitate, responsabilitate de ostatic, mergând până la substituirea celuilalt om. În cartea a 10-a din *Confesiunile* sale, Sfântul Augustin opune lui *veritas lucens* pe *veritas redarguens* – adevărul care acuză sau care pune sub semnul întrebării. Expresie remarcabilă pentru adevărul ca trezire la spiritul sau la psihismul uman. Eu pre-reflexiv în pasivitatea *sinelui*: numai prin sine, prin eul-în-întrebare, poate fi concepută această pasivitate, mai pasivă decât orice pasivitate, mai pasivă decât cea care, în lume, rămâne contrapartea unei acţiuni oarecare în care, chiar în chip de materialitate, oferă deja o rezistenţă, faimoasa rezistenţă pasivă.

Responsabilitate de ostatic care merge până la substituirea celuilalt om – infinită supunere. Numai dacă această responsabilitate mereu prealabilă sau anarhică – adică fără origine într-un prezent – nu este cumva măsura, modul sau regimul unei libertăţi imemoriale – mai veche decât fiinţa, decât deciziile şi actele. Prin această libertate, umanitatea în mine, adică umanitatea ca eu semnifică, în al său „la-Dumnezeu", în ciuda contingenţei sale ontologice de finitudine şi a enigmei mortalităţii sale, o primogenitură şi, în responsabilitatea ce nu poate fi cedată, unicitatea alesului. Aici este unicitatea eului. Primogenitură[2] şi alegere, identitate şi prioritate a unei identificări şi a unei excelenţe

2 Avraam, părintele credincioşilor, în Geneză (19, 23-32) intervenea în sprijinul Sodomei, amintind mereu faptul că el era „cenuşă şi ţărână". Un apologet al Talmudului (Sota) aminteşte faptul că „apa de curăţire (apă de separare)" care, potrivit Numerilor (19), purifică impurităţile cauzate de contactul cu morţii sau apropierea de aceştia, este o apă în care este amestecată, potrivit ritualului, cenuşa unei „vaci roşcate": Ritul purificării s-ar referi astfel la pledoaria lui Avraam. Umanitatea lui Avraam este mai puternică decât propria-i moarte. Avraam nu s-ar fi lăsat descumpănit de propria mortalitate, pe care o evoca în rugăciunea sa, pentru a interveni împotriva morţii altui om.

ireductibile la cele care pot marca sau constitui ființări, în aranjamentul lumii. Persoane în rolul jucat pe scena socială a istoriei ca personaje, adică în oglinda reflecției sau a conștiinței de sine. Trebuie să dau seama de moartea altora înainte de a *avea-de-ființat*. Aceasta nu este o aventură ce ajunge la o conștiință care ar fi mai întâi cunoaștere și reprezentare, conservându-și siguranța în eroismul faptului-de-a-fi-în-vederea-morții, fapt în care ea se afirmă ca luciditate și gândire care gândește *până la capăt*. Faptul de a nu fi de-al ființei: nu este o aventură care să ajungă la conștiință. Conștiință care, până în finitudinea sa, este – încă sau deja – conștiință bună, fără referință la dreptul său la ființă și, de aici, conștiința angoasată sau eroică în precaritatea finitudinii sale. Conștiința încărcată este o „instabilitate“ diferită de cea cu care amenință moartea și suferința, fenomene considerate sursa oricărui pericol.

Întrebare asupra dreptului meu la ființă care constituie deja responsabilitatea mea pentru moartea celuilalt, întrebare întrerupând spontaneitatea fără circumspecție a perseverenței mele naive. Dreptul la ființă și legitimitatea acestui drept nu se referă, în ultimă instanță, la abstracția regulilor universale ale legii, însă ca ultim resort – ca și această lege, și ca și dreptatea – la acel *pentru-altul* al ne-indiferenței mele față de moarte, căreia i se expune echitatea însăși a chipului celuilalt[3]. Indiferent dacă el mă privește sau nu, el mă „privește“. Problema dreptului meu la ființă este inseparabilă de acel pentru-altul în mine: ea este tot atât de veche ca și acest pentru-altul. Întrebare împotriva naturii, împotriva naturalului naturii. Însă întrebare de sens prin excelență, dincoace sau dincolo de toate jocurile de sens pe

3 Asupra acestei treceri de la „pentru-altul“ la echitatea dreptății a se vedea *Autrement qu-être, ou au-delà de l'Essence*, p. 205.

care le surprindem în referința reciprocă cuvintelor, în cochetăriile noastre scriitoricești. Întrebare asupra sensului ființei: nu ontologicul comprehensiunii acestui verb extraordinar, ci eticul dreptății ființei. Întrebare pură care *mă* solicită și în care, împotriva naturii, gândirea se trezește la responsabilitatea sa de necedat, la identitatea sa de indiscernabil, la sine însăși. Întrebarea prin excelență, sau prima întrebare, nu este „de ce există mai curând ceva decât nimicul?", ci „am eu oare drept la ființă?". Întrebare de sens, care nu se îndreaptă spre nici o finalitate naturală, ci care se perpetuează în straniile noastre discursuri umane despre sensul vieții, în care viața se trezește la umanitate. Întrebare refulată în cea mai mare parte a timpului și care trimite la punctul extrem a ceea ce numim uneori, cu lejeritate, boală[4].

[4] Aici, în chip de apolog biblic, aș aminti cărțile care par să constituie „biblia" lumii literare contemporane: opera lui Kafka. Dincolo de labirinturile și de impasurile Puterii, ale Ierarhiei și ale Administrației care rătăcesc și separă oamenii, se ridică, în această operă, problema identității umane, ea însăși pusă în discuție sub acuzație fără culpabilitate, cea a dreptului său la ființă și cea a inocenței apariției înseși a aventurii ființei.

CONŞTIINȚA ÎNCĂRCATĂ ŞI INEXORABILUL*

Eul (moi) responsabil de celălalt, eu fără eu, este fragilitatea însăşi, până la a fi pus în discuție dintr-o parte în cealaltă, în calitate de eu (je), fără identitate, responsabil de cel căruia nu îi poate da răspuns, instanță care răspunde şi care nu este întrebare, întrebare care se raportează la celălalt fără a mai aştepta de la el un răspuns. Altul nu răspunde.

Maurice BLANCHOT,
L'Ecriture du désastre, p. 183.

1. Pornind de la *intenționalitate*, conştiința este înțeleasă ca modalitate a voluntarului. Cuvântul intenție o sugerează; şi astfel se justifică denumirea de *acte* conferită unităților conştiinței intenționale. Structura intențională a conştiinței se caracterizează, pe de altă parte, prin reprezentare. Ea ar sta la baza oricărei conştiințe, teoretice sau non-teoretice. Această teză a lui Brentano rămâne valabilă pentru Husserl, în ciuda tuturor clarificărilor pe care i le va aduce şi a tuturor precauțiilor cu care o va înconjura prin noțiunea de acte obiectivante. Conştiință implică prezență, punere-în-fața-sa, adică mundanitate, faptul de a-fi-dat. Expunere în vederea, prindere, comprehensiune, apropriere.

---

* Apărut în *Exercices de la Patience*, nr. 2.

Conştiinţa intenţională nu este oare, pornind de aici, revenirea potrivit căreia se exercită în mod concret perseverenţa-în-fiinţă, instalare activă pe scena pe care se derulează, se adună şi se manifestă fiinţa fiinţărilor? Conştiinţă precum scenariul unui neîncetat efort al lui *esse* în vederea acestui *esse* însuşi, exerciţiu cvasi tautologic al *conatus*-ului la care se reduce semnificaţia formală a acestui verb privilegiat numit, cu destulă uşurinţă, auxiliar.

Însă o conştiinţă *dirijată* asupra lumii şi asupra obiectelor, structurată ca intenţionalitate este, de asemenea, *în mod indirect* şi pe deasupra, conştiinţă de ea însăşi: conştiinţă a eului-activ care îşi reprezintă lumea şi obiectele, dar şi conştiinţă a propriilor acte de reprezentare, conştiinţă a activităţii mentale. Conştiinţă totuşi indirectă, imediată, însă fără vizare intenţională, implicită şi de pură însoţire. Conştiinţă non-intenţională, ce trebuie distinsă de percepţia interioară la care ar fi aptă să se convertească. Aceasta, în calitate de conştiinţă reflectată, *ia drept obiect eul*, stările şi actele sale mentale. Conştiinţă reflectată în care conştiinţa orientată asupra lumii îşi caută salvarea împotriva inevitabilei naivităţi a rectitudinii sale intenţionale, care uită trăitul indirect al non-intenţionalului şi al orizonturilor sale, care uită ceea ce o însoţeşte.

Vom fi conduşi, pornind de aici – poate prea repede – să considerăm, în filosofie, acest trăit ca o cunoaştere încă non-explicită sau ca reprezentare confuză încă, pe care reflecţia o va scoate la lumină. Context obscur al lumii tematizate pe care reflecţia, conştiinţă intenţională, îl va converti în date clare şi distincte, precum cele care prezintă însăşi lumea percepută.

Nu este totuşi interzis să ne întrebăm dacă, sub privirea conştiinţei reflectate, considerată drept conştiinţă de

sine, non-intenționalul, trăit în contrapunct cu intenționalul, conservă și oferă sensul său autentic. Critica exersată în mod tradițional în domeniul introspecției a bănuit întotdeauna o modificare pe care ar suferi-o conștiința considerată spontană sub ochiul scrutător, tematizant, obiectivant și indiscret al reflecției, ca o violare și o necunoaștere a nu-știu cărui secret. Critică mereu contestată, critică mereu renăscândă.

Ce se întâmplă deci în această conștiință non-reflexivă, care este considerată numai ca pre-reflexivă și care, implicită fiind, însoțește conștiința intențională vizând în reflecție, în mod intenționat, sinele-însuși, ca și cum eul-gânditor ar apărea în lume și i-ar aparține? Ce poate să însemne, într-o anumită manieră în mod pozitiv, această pretinsă confuzie, această implicație? Nu este oare momentul să distingem între *învăluirea* particularului într-un concept, *sub-înțelegerea* presupusului într-o noțiune, *potențialitatea* posibilului într-un orizont, pe de-o parte, și *intimitatea* non-intenționalului în conștiința pre-reflexivă, pe de altă parte?

2. „Cunoașterea“ conștiinței pre-reflexive de sine, *știe* ea oare, la propriu vorbind? Conștiință confuză, conștiință implicită care precedă orice intenție – sau rezultat al oricărei intenții – ea nu este act, ci pasivitate pură. Nu numai prin faptul-de-a-fi-fără-a-fi-ales-să-fie care îi este propriu, sau prin căderea sa într-un amestec de posibiluri deja realizate înainte de orice asumare, ca în *Geworfenheit* heideggeriană. „Conștiință“ care, mai degrabă decât să semnifice o cunoaștere de sine, este ștergere sau discreție a prezenței. Conștiință încărcată: fără intenții, fără vizări, fără masca protectoare a personajului care se contemplă în oglinda lumii, sigur pe sine și afirmându-se. Fără nume, fără situație, fără titluri. Prezență care se teme de prezență, golită de orice

atribut. Nuditate care nu este aceea a dezvăluirii sau a dezgolirii adevărului. În non-intenţionalitatea sa, dincoace de orice voinţă, înainte de orice greşeală, în identificarea sa non-intenţională, identitatea se retrage în faţa afirmării sale, în faţa a ceea ce în întoarcerea la sine a identificării ar putea semăna a insistenţă. Conştiinţă încărcată sau timiditate: fără culpabilitate acuzată şi responsabilă pentru prezenţa sa. Rezervă a non-investitului, a non-justificatului, a „străinului pe pământ" după expresia psalmistului, a celui fără-ţară sau fără-casă care nu îndrăzneşte să intre. Aceasta înseamnă poate în mod originar interioritatea mentalului. Nu în-lume, ci în întrebare. Cu referire la care, în „amintirea" căreia, eul care deja se instalează şi se afirmă – sau devine mai ferm – în lume şi în fiinţă, rămâne suficient de ambiguu – sau suficient de enigmatic – pentru a se recunoaşte, după cum spune Pascal, demn de ură în manifestarea însăşi a identităţii sale emfatice a ipseităţii – în limbaj, în faptul de a spune: eu. Prioritatea superbă a lui *A este A*, principiu de inteligibilitate şi de semnificaţie, această suveranitate, această libertate în eul uman este în acelaşi timp, dacă putem spune, afirmarea umilinţei. Punere în chestiune a afirmaţiei şi a întăririi fiinţei, care se regăseşte până în faimoasa – şi facil retorica – căutare a „sensului vieţii", ca şi cum eul în lume care a căpătat deja sens pornind de la finalităţile vitale, psihice sau sociale, şi-ar regăsi conştiinţa încărcată.

Conştiinţa pre-reflexivă, non-intenţională, nu s-ar putea descrie ca o conştientizare a acestei pasivităţi, ca şi cum în ea, deja, s-ar distinge reflecţia unui subiect, afirmându-se ca „nominativ indeclinabil", asigurat de dreptul său la fiinţă şi „dominând" timiditatea non-intenţionalului ca o copilărie a spiritului ce trebuie depăşită sau ca un acces de slăbiciune ajuns la un psihism impasibil. Non-intenţionalul este întâi de

toate pasivitate, acuzativul este într-un anume fel primul său „caz". La drept vorbind, această pasivitate care nu este corelatul nici unei acțiuni, descrie mai puțin acea conștiință încărcată non-intenționalului, decât se lasă ea descrisă de către aceasta. Conștiință încărcată care nu este același lucru cu finitudinea faptului de a exista semnificată în angoasă. Moartea mea, întotdeauna prematură, face să eșueze ființa, care ca ființă perseverează în ființă, însă acest scandal nu zguduie conștiința bună a actului de a fi, și nici morala fondată pe dreptul inalienabil al *conatus*-ului. În pasivitatea non-intenționalului – în chiar modul spontaneității sale și înainte de orice formulare de idei „metafizice" asupra acestui subiect – se pune sub semnul întrebării chiar justețea poziției din cadrul ființei, care se afirmă o dată cu gândirea intențională, cunoaștere și dominare a lui acum: a fi chiar această conștiință încărcată; a fi pus sub semnul întrebării, dar și în fața întrebării, a trebui să răspundă – naștere a limbajului; a trebui să vorbească, a trebui să spună eu (je), a fi la persoana întâi, mai precis, a fi eu (moi); însă de aici, în afirmarea ființei sale de eu, a trebui să dea socoteală pentru dreptul său la ființă.

3. A trebui să dea socoteală pentru dreptul său de a fi, nu referindu-se la abstracția vreunei legi anonime, a vreunei entități juridice, ci din teamă pentru celălalt. Acel „în lume" al meu, sau „locul meu sub soare", acel la mine al meu, nu au constituit ele oare o formă de uzurpare a locurilor care aparțin altui om, deja oprimat și înfometat de către mine? Teamă pentru tot ceea ce existența mea, în ciuda inocenței sale intenționale și conștiente, poate înfăptui prin violență și crimă. Teamă care trimite în spatele „conștiinței mele de sine" și oricare ar fi revenirile purei perseverențe în ființă la conștiința bună. Teamă care îmi vine dinspre chipul celuilalt. Echitate extremă a expunerii în fața morții, fără posibilitatea

de apărare; şi, înainte de orice limbaj şi de orice mimică, o cerere care mi se adresează din străfundurile unei solitudini absolute; cerere adresată sau ordin codificat, punere sub semnul întrebării a prezenţei şi a responsabilităţii mele.

Teamă şi responsabilitate pentru moartea altui om, chiar dacă sensul ultim al acestei responsabilităţi pentru moartea celuilalt ar însemna responsabilitate în faţa inexorabilului şi, in extremis, obligaţia de a nu îl lăsa pe celălalt singur în faţa morţii. Chiar dacă, în faţa morţii – unde echitatea însăşi a chipului care mă cere, revelează din plin atât expunerea sa fără apărare, cât şi însăşi nevoia de a-face-faţă – chiar dacă, in extremis, acest a-nu-l-lăsa-singur-pe-celălalt nu constă, în această confruntare şi această ciocnire neputincioasă, decât în faptul de a răspunde „iată-mă" cererii care mi se face. Acesta este fără îndoială secretul sociabilităţii şi, în gratuitatea şi vanitatea sa ultimă, iubirea de aproapele, iubirea fără concupiscenţă.

Teama pentru celălalt, teamă pentru moartea aproapelui, este teama mea, însă nu este sub nici o formă teamă *pentru* mine. Ea contrastează astfel cu admirabila analiză fenomenologică pe care *Sein und Zeit* o propune afectivităţii: structură reflexivă în care emoţia este întotdeauna emoţie *a ceva* emoţionant, însă şi emoţie *pentru* sine însuşi, în care emoţia constă în a se emoţiona – a se speria, a se bucura, a se întrista etc. – dublă „intenţionalitate" a lui *de* şi a lui *pentru* care participă la emoţia prin excelenţă: la angoasă; fiinţa-în-vederea-morţii în care fiinţa finită este mişcată *de* finitudinea sa *pentru* chiar această finitudine. Teama pentru moartea altui om nu redevine angoasă pentru moartea *mea.* Ea depăşeşte ontologia *Dasein*-ului heideggerian. Tulburare etică a fiinţei, dincolo de conştiinţa sa bună de fiinţă „în vederea chiar a acestei fiinţe", căreia

ființa-în-vederea-morții îi marchează sfârșitul și scandalul, însă în care ea nu trezește scrupule.

În „naturalul" ființei-în-vederea-chiar-a-acestei-ființe, în raport cu care orice lucru, ca *Zuhandenes* – și chiar celălalt om – pare să capete sens, natura esențială este pusă în discuție. Întoarcere pornind de la chipul celuilalt în care, în inima fenomenului, în strălucirea sa, un *surplus* de semnificare pe care am putea să îl numim glorie. Ceea ce numim cuvânt al lui Dumnezeu nu îmi parvine oare prin cererea care mă interpelează și mă cheamă și care, înainte de orice invitație la dialog, destramă forma sub care individul care îmi seamănă îmi apare și se arată numai pentru a se face chip al altui om? În raport cu întreaga afectivitate a faptului-de-a-fi-în-lume – noutate a unei ne-indiferențe pentru mine a absolut diferitului – altul – nereprezentabil, nesesizabil, adică Infinitul mă fixează – destrămând reprezentarea sub care se manifestă ființările genului uman – pentru a mă desemna, în chipul celuilalt, fără eschivă posibilă, ca unicul și alesul. Chemare a lui Dumnezeu, ea nu instaurează un *raport* între mine și El, cel care mi-a vorbit; ea nu instaurează ceea ce, sub o denumire oarecare, ar fi o conjuncție – o co-existență, o sincronie, fie ea și ideală – între termeni. Infinitul nu ar putea avea semnificație pentru o gândire care merge până la capăt, iar faptul-de-a-fi-la-Dumnezeu nu este o finalitate. Poate tocmai această ireductibilitate a faptului-de-a-fi-la-Dumnezeu sau a fricii de Dumnezeu la eshatologicul prin care se întrerupe, în plan uman, conștiința care mergea către ființă în perseverența sa ontologică sau către moarte, pe care o consideră ca ultimă gândire, este reprezentată, dincolo de ființă, prin cuvântul slavă. Alternativa dintre ființă și neant nu este ultimă. Faptul-de-a-fi-la-Dumnezeu nu este un proces al ființei: în chemare, eu sunt trimis către alt om, cel prin care această

chemare are semnificaţie, către aproapele pentru care trebuie să mă tem.

În spatele afirmaţiei fiinţei care persistă în mod analitic – sau animalic – în fiinţa sa şi în care vigoarea ideală a identităţii care se identifică şi se afirmă şi devine mai fermă în viaţa oamenilor şi în lupta lor pentru existenţă: vitală, conştientă şi raţională, miracolul eului revendicat prin Dumnezeu în chipul aproapelui – miracolul eului debarasat de sine şi temându-se de Dumnezeu – este astfel ca o suspendare a eternei şi ireversibilei întoarceri a identicului la sine-însuşi şi a intangibilităţii privilegiului său logic şi ontologic. Suspendare a priorităţii sale ideale, prioritate care neagă orice alteritate, excluzând terţii. Suspendare a războiului şi a politicii care se prezintă ca relaţie de la Acelaşi la Altul. Eticul răspândeşte semnificaţii în depunerea de către eu a suveranităţii sale de eu, în modalitatea sa demnă de ură, însă tot aici posedă semnificaţie probabil şi spiritualitatea însăşi a sufletului: umanul, sau interioritatea umană reprezintă o întoarcere la interioritatea conştiinţei non-intenţionale, la o conştiinţă încărcată, la posibilitatea sa de a se teme de nedreptate mai mult decât de moarte, de a prefera nedreptatea suferită nedreptăţii comise şi atitudinea care justifică fiinţa celui care o pune în siguranţă. A fi sau a nu fi, poate că nu aceasta este întrebarea prin excelenţă.

„Totul este în mâinile lui Dumnezeu, mai puţin teama de Dumnezeu", spune Rav Hanina, citat într-o pagină veche a Talmudului (Tratatul Berakhot 33B). Teama de Dumnezeu ar fi problema care vizează direct omul. Frica pe care, în atotputernicia sa, Dumnezeul atotputernic al teologiei nu poate să nu o inspire creaturii, nu este deci teama de Dumnezeu care, ca urmare a ceea ce spune Rav Hanina, este „unica avere din vistieria Cerului".

UN FEL DE A VORBI*

Am dori să abordăm în câteva pagini problema contradicției de principiu care s-ar naște, afirmând independența inteligibilității eticii în raport cu gândirea teoretică și a ființei, într-un discurs care este teoretic el însuși și a cărui aspirație la *deplina conștiință* s-ar obstina totuși să afirme prioritatea de drept a „conștiinței încărcate“ în ordinea raționalului.

Ca știință și percepție, filosofia pretinde la o cunoaștere: ea spune „ceea ce este“; esența sa teoretică ar fi astfel de necontestat. Acest lucru este adevărat cu referire la întregul nostru discurs, de la prima până la ultima sa propoziție. Semnificația a ceea ce este spus în filosofie constă într-o cunoaștere – adevărată sau eronată – și se referă la *ființa* corelativă acestei cunoașteri. Semnificația filosofiei constă în ontologie. Privilegiul acestor referenți corelativi – cunoaștere și ființă–, privilegiul inteligibilității teoretice sau al ontologiei în raport cu modurile sau regimurile de inteligibilitate și de sens, altele decât am putea imagina sau găsi, va fi atestat de inevitabilul recurs la cunoaștere și la ființă, recurs care se produce chiar într-un enunț filosofic și care, eventual, îndrăznește să conteste acest privilegiu. *Unul* din prima ipoteză din *Parmenide* al lui Platon, pentru care „nu încape... nici nume, nici cuvânt, nici vreo știință“ (142 a), nu se separă de ființă, pentru că el este numit, desemnat și cunoscut în cadrul încercării care enunță și tinde să demonstreze această separație dintre Unu și ființă.

Modelul unei astfel de demonstrații este în mod

---

* Apărut în *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, 1980.

evident acelaşi cu cel al respingerii clasice a scepticismului, care, de altfel, nu a împiedicat niciodată revenirea şi reînnoirea discursului sceptic, nici pretenţia sa la o demnitate filosofică. Vigoarea intelectuală a acestui model vine din aceea că negarea adevărului nu este capabilă să împiedice revenirea de tip reflexiv a gândirii asupra acestei negaţii, întoarcere reflexivă care sesizează astfel în ea enunţarea unui adevăr care se instalează în locul negaţiei adevărului: afirmare promisă şi permisă oricărei reveniri de tip reflexiv care recunoaşte fiinţa până şi în semnificaţia neantului.

Ar trebui totuşi să ne întrebăm dacă orice negaţie admite o astfel de reflecţie, dacă gândirea poetică, spre exemplu, operând prin excelenţă în materie de cuvinte, găsindu-le, cum ar spune Picasso, fără a le căuta, are timp să asculte reflecţia, dacă gândirea şi vorbirea de tip poetic nu sunt cumva atât de puternice şi atât legate de kerygmele lor, atât de irecuzabile încât să împiedice replierea reflecţiei sau să nu îi asculte contradicţia, dacă poezia nu se defineşte oare tocmai prin această echitate şi prin această urgenţă. Ar trebui înainte de toate să ne întrebăm dacă, într-un alt fel – în felul său –, în ciuda esenţei sale teoretice, filosofia, într-un soi de alternanţă sau de ambiguitate – enigmă a vocaţiei sale – nu este cumva liberă să considere ultime sugestiile ontologice şi stilul ontologic proprii reflecţiei pe care ea o ascultă, să le considere simple forme necesare *vizibilităţii* sensului gândit. De pildă, deşi ca problemă indirectă, propoziţia indicativă, sub forma sa categorică, ar putea purta şi îngloba *întrebarea* ca o modalitate derivată a aserţiunii, a *apophansis-ului*, a poziţiei credinţei (înţeleasă ca modalitate originară), filosoful poate cerceta tematizând, ca şi când ar fi vorba despre fiinţă, problematicitatea întrebării, semnificaţia sa originară, chiar dacă ar fi să se întoarcă, aşa cum am sugerat, la conştiinţa încărcată a faptului

de a fi. Respingerea scepticismului – pe care l-am evocat ca model – operează ea însăşi în sânul unei raționalități proprii cunoaşterii ființei, proprii ontologiei al cărei regim este deja stabilit. De asemenea, filosoful se poate întreba dacă stabilirea inteligibilității ontologice nu porneşte deja de la o gândire ontologică, iar aceasta chiar şi atunci când această stabilire se expune – se lasă văzută – supunându-se deja, în propozițiile în care ea se expune, regimului a cărui legitimitate ea tocmai este pe cale să o stabilească.

Nimeni nu se îndoieşte de faptul că această supunere față de formele expunerii nu este accidentală[1].

1 Într-o scrisoare nedatată a lui Franz Rosenzweig către Martin Buber (a se vedea Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk* – Gesammelte Schriften – *Briefe unde Tagebücher*, vol. II, pp. 824-827. Martinus Nijhoff, Den Haag), admirabil comentată şi explicată riguros de către prof. Bernhard Casper de la Facultatea de teologie din Fribourg-am-Brisgau (a se vedea *Philosophisches Jahrbuch*, 1979, vol. II, pp. 225-238, Karl Alber, Fribourg-München), autorul lucrării *L'Etoile de la Rédemption* chemat să dea avizul său amical asupra primelor încercări din *Ich und Du*, îi obiectează lui Buber slăbiciunea cuvântului-originar, a lui *Urwort*: Eu-Acesta (*Ich-Es*). El îl consideră un *avorton* (Krüppel) inadecvat greutății autentice a limbajului *despre* ființă, propoziției non-dialogale. Însă neutralitatea pronumelui *Acesta* (*Es*), ce desemnează ființa tematizată, ar ține, potrivit lui Rosenzweig, în cadrul expresiei *eu-acesta*, în primul rând de slăbiciunea lui *Eu*, care ar conveni, la rigoare, interpretării idealiste a realului, constituirii obiectelor prin subiectivitatea transcendentală a lui *Eu*, însă nu ar conveni realității reale, *creaturii* al cărei caracter absolut ține de Dumnezeu, care nu se poate exprima prin *Eu*, şi nici, până la capăt, prin Tu, ci este El, persoana a III-a, El care nu mai are nimic în comun cu *el* (n.tr.: *il*, în limba franceză), neglijat în dialog. Autenticul cuvânt pentru ființa lumii ar fi: El-Acesta. „El dă viață şi moarte". Importanța autentică a propoziției care se pronunță *despre* ființă şi limbajului care se foloseşte de aceste propoziții s-ar revela, potrivit lui Rosenzweig, mai ales în faptul că teoria lui *Eu-Tu*, pe care o conține cartea fundamentală a lui Buber, se construieşte, de la un capăt la altul, în acest limbaj. Iată încă un recurs la modelul respingerii scepticismului! Este însă evident că limbajul ontologic este revendicat aici pornind nu de la eternitate şi de la caracterul ultim al ființei care ar fi purtătoarea tuturor sensurilor, ci pornind de la orice teologie a creației care îi conferă ființei fundamentul sau începutul său şi autentica sa greutate.

Nimeni nu va ignora faptul că raționalitatea teoretică a ontologiei nu este sub nici o formă o peripeție oarecare a actului de semnificare, chiar dacă se poate contesta ideea că ea semnifică în virtutea unei semnificații ultime sau originare. Ontologia este adevăr al ființei, faptul-de-a des-coperi, a dez-vălui, a face să se vadă. Însă oare faptul de *a vedea* şi faptul *de a face să se vadă* sunt cele care justifică faptul de *a vedea*? Este oare sigur că adevărul justifică în ultimă instanță cercetarea adevărului sau că cercetarea adevărului se justifică prin ea însăşi, ca şi cum adevărul ar coincide cu Ideea de Bine? „Cunoaşterea (...), în chip de conştiință donatoare originară sub toate formele sale, este sursa ultimă de drept pentru orice afirmație rațională“ – această propoziție husserliană este valabilă fără îndoială pentru ştiința deja instalată în fața ființei. Se aplică ea oare fără echivoc la cunoaşterea filosofică ce pretinde să gândească în spatele ştiinței? Faptul că raționalitatea s-ar putea numi *justificare* şi nu întotdeauna demonstrație, faptul că inteligibilitatea se referă la dreptate, nu este un simplu joc de metafore. Rațiunile pe care o astfel de rațiune le ignoră încetează oare, din acest motiv, să semnifice de o manieră rațională? Fără a atribui aceste „rațiuni pe care Rațiunea nu le cunoaşte“ inimii, sau interogându-se asupra accepțiunii pe care ar trebui să o conferim acestei vocabule, filosofia poate înțelege aceste rațiuni în spatele formelor ontologice pe care i le revelează reflecția. Sensul pe care filosofia îl dezvăluie cu ajutorul acestor forme se eliberează de formele teoretice care l-au dezvăluit. El se exprimă ca şi cum aceste forme nu s-ar încrusta în ceea ce ele dezvăluie şi conduc la expresie. Într-o inevitabilă alternanță, gândirea oscilează între cele două posibilități.

Tocmai în aceasta rezidă enigma filosofiei în raport cu dogmatismul ontologic şi cu luciditatea sa unilaterală. Dar şi permanenţa crizei sale. Ceea ce în mod concret semnifică faptul că pentru filosofie propoziţia ontologică rămâne deschisă unei anumite reducţii, dispusă să se dezică şi să se vrea spusă în cu totul alt fel.

CUPRINS

Într-o vreme în care majoritatea gânditorilor modernității anunță moartea filosofiei și, în numele ei, declară imposibilă o altă gândire decât cea care împrumută modelul științelor – decretate a fi singurele norme ale adevărului – sau pur și simplu numesc imposibilă orice altă gândire în afara celei care încearcă cu stăruință să deconstruiască tot ceea ce s-a gândit înaintea ei, există încă filosofi care, fără să ia în seamă acest verdict, creează filosofie. Emmanuel Lévinas este unul dintre ei: cel mai puternic răspuns pe care el îl poate da susținătorilor nihilismului contemporan este chiar opera sa, care va rămâne fără îndoială una dintre cele mai originale filosofii ale secolului XX.

Catherine Chalier
Miguel Abensour

LIBRIS

ISBN 973-99357-1-0